الدكور محسلي لالوروي

مَنطق إبن خلدون



مخ منطق ابن خلدون لا د. علي الوردي

🖈 الطبعة الثانية 1994

🖈 دار کوفان لندن

🖈 جميع الحقوق محفوظة

الدكتور عَلي الورَدي

منطق إثن خكدون يخضيته



حار كوفاق للنشر توزيع حارالكنوز الإدبية من ب. ١١/٦٢٢٧ بيروت - لبنان

Second Published in the United Kingdom in 1994
Copyright Kufaan Publishing
P.O.Box 2320 Kensington
London W8 7ZE U.K.

P.O. Box 5182 / 13 Hamra Beirut / Lebanon

ISBN 1 - 1-898124 - 06 -3

All rights reserved. No part of this publications may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying recording or otherwise, without prior permission in wiriting of the publishers.

الفهرست

11	مقدمة
12	- بداية الاهتمام
13	- رايي في المنطق الخلدوني
14	۔ شکر شکر
15	ـ اعتراض
16	ـ الحقيقة المتغيرة
17	ـ ظهور السفسطة
18	ـ طفرة ابن خلدون
19	- ابن خلدون ومكيافيلي
21	ـ نظرة الناس اليهما ألم المراس اللهما المراس اللهم المراس المراس اللهم المراس المراس اللهم المراس المر
	القسم الأول
27	
20	الفصل الأول: خصائص المنطق القديم
28	الفصل الأول: خصائص المنطق القديم
28 29	
	ـ صورية المنطق
29	ـ صورية المنطق
29 31	ـ صورية المنطق
29 31 33	- صورية المنطق

13 16	- مبدأ السببية
49 50 51 53 57	الفصل الثاني: المنطق الأرسطي في الإسلام - رأي الشكاك - رأي الجاحظ - نقدية الغزالي - ابن تيمية والمنطق
61 62 63 66 68	الفصل الثالث: ابن خلدون والمنطق الأرسطي
73 73 75 77 78 79 80 81 83	الفصل الرابع: ابن خلدون وقوانين الفكر - ما هو محور النظرية - النظرية والمنطق - النظرية وقانون الذاتية - ابن خلدون والدورة الاجتماعية - ابن خلدون والدولة الأموية - قانون الوسط المرفوع - ابن خلدون وقانون التدريج - ابن خلدون والعرب
87 87	الغصل الخامس: ابن خلدون ومنطق الفقهاء

93	ـ ابن خلدون والعصبية
94	. الهجرة والتعريب
96	ـ رأي ابن خلدون في الزراعة
98	ـ استدراك
	القسم الثاني
103	الفصل السادس: لغز الطفرة الخلدونية
103	ـ الاتجاه الشائع
105	ـ تعليل الدكتور طه حسين
105	ـ تعلیل استاذ شمدت
106	. تعلیل غوتیه
107	. تعليل ايف لاكوست
109	ـ تعلیل بوتول
110	ـ تعليل ساطع الحصري
111	- طريقة التعليل
115	الفصل السابع: العوامل المتنوعة
115	ـ العامل الأول
117	ـ العامل الثاني
118	. العامل الثالث
119	ـ العامل الرابع
122	ـ العامل الخامس
126	ـ العامل السادس
129	ـ العامل السابع
130	ـ العامل الشابع
139	الفصل الثامن: زناد النظرية
140	ـ فيض الخاطر
142	ـ السر الخفى

144	. اغلاط المؤرخين
147	ـ تغير ابن خلدون ٢٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠
148	ـ الانسحاب والرجوع
149	ـ الرجل الحدي
150	ـ المغزى
153	الفصل التاسع: بين الكل والأجزاء
154	
	. تأليف ابن خلدون
155	. ابن خلدون والقرآن
156	ـ ابن خلدون والفارابي
160	- ابن خلدون وابن سينا
161	ـ ابن خلدون وإخوان الصفاء
163	ـ ابن خلدون وابو حيان
165	ـ ابن خلدون وابن الهيثم
167	ـ ابن خلدون وابن الخطيب
169	. ابن خلدون وابن العربي
171	. ابن خلدون والغزالي
172	ـ ابن خلدون والطرطوشي
175	ـ التركيب المبدع
170	· ·
179	الفصل العاشر: ابن خلدون والفلسفة
180	ـ رأي المعتزلة في العامة
183	ـ الفلاسفة الكبار
183	ـ الشيعة الإسماعيلية
185	ـ ضربة الغزالي
186	ـ العقل عند المتصوفة
187	- نظام الطبقات عند المتصوفة
188	ـ الفلسفة في المغرب
189	ـ ابن بلجة
190	ـ ابن طفیل

191	ـ ابن رشد
193	ـ ابن خلدون والعامة
194	- ابن خلدون والقوانين الاجتماعية
194	ـ ابن خلدون والفلسفة
197	ـ مل كان فيلسوفا
198	ـ خوفه من تهمة الفلسفة
200	ـ الملك الفيلسوف
201	- فنلكة ختامية عامة عامة
205	
	الفصل الحادي عشر: السلوك والنظرية
207	ـ نموذج من سلوکه
209	ـ ايام الشباب
210	ـ رأي مغلوط
211	ـ دفاع المغربي
212	ـ قصر النظر
212	ـ نقطة تلفت النظر
213	ـ رأيه في الثورة
216	ـ ابن خلدون وابن تومرت
217	ـ الثورات الإسلامية
219	ـ ابن خلدون والحسين
220	ـ اعتراض وجواب
	الخاتمة
227	الفصل الثاني عشر: مصير العلم الجديد
228	ـ ضياع العالم
230	ـ المقدمة والأتراك
232	ـ بداية الاهتمام في البلاد العربية
233	ـ ابن خلدون في اوروبا
234	ـ من هو المؤسس

236	ـ اهمية اوجست كونت			
238	ـ سؤال مهم			
239	ـ تعليل آخر			
240	ـ النتيجة			
243	الفصل الثالث عشر: في سبيل علم اجتماع عربي			
245	موضوع البداوة والحضارة			
247	- البداوة والمجتمع العربي			
248	ـ منشأ الدولة			
250	ـ ضوء على تاريخنا			
252	ـ البداوة في العصر الحديث			
254	ـ محاولة أخيرة			
255	ـ ايهما أفضل أخلاقاً			
258	ـ مجتمعنا والقيم البدوية			
259	ـ صراع القيم			
260	ـ العصبية في المدن العراقية			
262	ـ العصبية عند ابن خلدون			
265	ـ الخلاصة			
الفهارس				
270	الأعلام			
277	الكتب والمراجع			
280	الفرق والقبائل والجماعات			
282	الأماكن والعلدان			



مقصومة

لا حاجة بنا إلى تعريف ابن خلدون، فهو اشهر من ان يعرّف، إنه يعدّ من اعظم المفكرين في العالم، وقد جاءت شهرته من كونه أول من درس المجتمع البشري بطريقة واقعية حيث خرج بها عن الطريقة الوعظية التي كانت مسيطرة على الأدهان طيلة القرون القديمة والوسطى.

وقد كثرت الدراسات حول ابن خلدون في الآونة الأخيرة، وظهرت كتب ومقالات عديدة عنه في البلاد العربية والأجنبية، ومما يلفت النظر بصفة خاصة أن بعض الباحثين العرب أولعوا بعقد المقارنات بين ابن خلدون وبين رواد علم الاجتماع في العصر الحديث من امثال مكيافلي وفيكو ومونتسكيو وهيجل وماركس وكونت وسبنسر ودركهايم وتارد، وكان قصدهم من ذلك في الغالب ان يظهروا ما كان لابن خلدون من فضل واسبقية على أولنك الرواد في تأسيس علم الاجتماع.

وإني إذ اقدم اليوم بحثي حول ابن خلدون لا اريد ان اسير به على نفس المنهج الذي سار عليه هؤلاء الباحثون، الواقع إني لا استطيع ان اضيف على ما جاءوا به في هذا الشان شيئاً جديداً، إن بحثي سيدور حول ناحيتين من نظرية ابن خلدون، الأولى دراسة المنطق الذي جرى عليه تفكير ابن خلدون عند إنشاء نظريته، والثانية دراسة العوامل الفكرية واللا فكرية التي ساعدته على إنشائها ولهذا جعلت الكتاب على قسمين، حيث خصصت كل قسم منهما لإحدى تينك الناحيتين.

بداية الاهتمام:

مما يجدر ذكره قبل بداية البحث هو أن اهتمامي بدراسة أبن خلدون ليس جديداً، بل هو يمتد إلى ما يناهز الخمسة عشر عاماً، وقد جعلت لابن خلدون القسط الأوفى في الرسالة التي نلت بها شهادة الدكتوراة من جامعة تكساس عام 1950 . ولم يقف اهتمامي به عند حد تقديم الرسالة وقبولها من قبل الجامعة، إنما بقيت مولعاً به أحرص على اقتناء كل ما يظهر حوله من كتب ومقالات، وأحاول جمع المعلومات عنه من بطون المؤلفات العربية القديمة ما استطعت إلى ذلك سبيلا.

وكان من نتائج هذا الاهتمام المتواصل بدراسة ابن خلدون اني اكتشفت فيه ناحية كنت غافلاً عنها عند كتابة الرسالة، هي الناحية المنطقية، وقد اخذت اسال نفسي من جراء ذلك؛ اكان ابن خلدون يجري في تفكيره على منهج المنطق الأرسطي الذي كان فلاسفة الإسلام يجرون عليه، ام أنه ابتكر لنفسه منطقاً جديداً خاصاً به.

ومما يلفت نظري من هذه الناحية ظهور كتاب عن ابن خلدون في اللغة الإنكليزية عام 1957 نشرته إحدى شركات النشر المعروفة في انكلترا، والكتاب لباحث عراقي هو الدكتور محسن مهدي، وهو يتضمن الرسالة التي قدمها المؤلف لنيل شهادة الدكتوراه من جامعة شيكاغو (1). ويمتاز هذا الكتاب بانه اول بحث من نوعه يدرس الناحية الفلسفية والمنطقية في نظرية ابن خلدون، يقول الأستاذ تياي: إن الباحثين عند تحليلهم لنظرية ابن خلدون لم يشيروا إلا إلى الناحية الاجتماعية منها، أما الناحية الفلسفية المحضة من نظريته فهم اهملوها إهمالاً، اللهم إلا إذا استثنينا من ذلك الدراسة القيمة التي الفها السيد محسن مهدي حول فلسفة التاريخ عند ابن خلدون .

وإني مع تقديري لهذا الكتاب وموافقتي على الكثير من الآراء التي وردت فيه، أخالفه في رأي واحد منها. ففي رأي الدكتور مهدي أن ابن خلدون جرى في نظريته الاجتماعية على نفس المبادىء المنطقية التي جرى عليها أفلاطون وأرسطو ومن تابعهما من فلاسفة الإسلام، يقول الدكتور؛ إن أبن خلدون لم يكن سوى تلميذ مخلص للفلاسفة القدامي، لا سيما أبن رشد، وإنه بنى علمه الجديد على نفس

الأسس التي بنى أولنك عليها تفكيرهم الفلسفي، حيث لم يجد حاجة إلى تغيير تلك الأسس أو التشكيك في صحتها (3) وينتهي الدكتور مهدي من ذلك إلى القول: يبدو أن أبن خلدون كان المفكر الوحيد الذي حاول أن يبني علماً للمجتمع مستمداً من أصول الفلسفة القديمة وقائماً على نفس مبادئها (4) .

يعترف الدكتور مهدي بأن ابن خلدون يشبه في آرائه كثيراً من المفكرين الحديثين، ولكنه يعود فيقول بأن من الخطأ الفادح أن نستنتج من هذا أن الأساس الفلسفي لعلم الاجتماع الخلدوني هو نفسه الأساس الذي يقوم عليه علم الاجتماع الحديث (5).

رأيي في المنطق الخلدوني:

إني اخالف الدكتور مهدي من هذه الناحية مخالفة غير قليلة، ففي رايي ان أبن خلدون كان ثلاراً على الفلسفة القديمة بوجه عام، وعلى المنطق الأرسطي بوجه خاص، وهذا ما سوف يراه القارىء في الفصول القادمة على شيء من التفصيل.

لا انكر ان ابن خلدون استعمل في مقدمته كثيراً من المصطلحات الفلسفية والأقيسة المنطقية التي كان الفلاسفة القدامى يستعملونها، ولكن ذلك لا يعني انه كان يتبع الأسس والمبادىء الفلسفية القديمة في دراسته الاجتماعية، لقد اعترف ابن خلدون غير مرة، كما سنرى، بأن المنطق القديم له فائدة للمفكر، إذ هو يجعله بارعاً في ترتيب الأدلة والحجج، ولكن ابن خلدون يعود فيقول بأن المنطق القديم لا يطابق الحياة الواقعية، وأن الواجب يقضي على من يريد فهم الحياة الواقعية أن ينظر فيها حسب منطق آخر.

اكاد اعتقد ان ابن خلدون لو كان سائراً على نفس النهج النطقي الذي صار عليه الفلاسفة قبله لما استطاع ان ينتج لنا علما جديداً. إن الإبداع العظيم الذي جاء به ابن خلدون نشأ، فيما أظن، عن كون هذا الرجل قد استطاع أن يتحرر من المنطق القديم وأن يتخذ لنفسه منطقاً جديداً.

ان المنطق القديم اصبح في القرون الوسطى عبارة عن قوالب فكرية جامدة، ما ان يستغرق المفكر فيها حتى يمسى وكأنه يدور في حلقة مفرغة لا يستطيع أن

يتخلص منها، شهدنا الفاراي وابن طفيل وابن رشد وامثالهم من اتباع المنطق القديم، وهم يتحدثون في القضايا الاجتماعية، فلم نجد فيهم إلا تكراراً لآراء الإغريق القدامى في الغالب، وربما راينا فيهم بعض التجديد والتحوير لتلك الآراء، إنما هي مع ذلك لم يستطيعوا أن يخرجوا كثيراً من الحصار الذي ضربه عليهم المنطق القديم،

اما ابن خلدون فقد خرق ذلك الحصار وتمرد عليه، ومن هنا وجدناه يأتي بتلك الطفرة الكبرى في دراسته الاجتماعية، ولعلني لا أغالي إذا قلت بوجه عام؛ إن المفكر كلما كان أكثر تحرراً من قيود المنطق القديم كان أكثر أبداعاً في تفكيره، والواقع أن العلوم الحديثة كلها، الطبيعية منها والاجتماعية، لم تستطع أن تنمو هذا النمو العجيب إلا بعد أن بدأ فرنسيس بيكون بثورته المعروفة على المنطق الأرسطي والتراث الفلسفي القديم.

شكر:

وعلى اي حال فإني اود في هذه المناسبة ان اشكر معهد الدراسات العربية العالية على دعوتها إياي لإلقاء المحاضرات في موضوع ابن خلدون، فإن هذه الدعوة كانت الحافز المباشر لتأليف هذا الكتاب، فلقد كانت فكرة الكتاب موجودة تخالج ذهني منذ مدة وكنت اتكاسل عن وضعها في شكل منسق مكتوب، ثم جاءتني الدعوة اخيراً تعين لي موعداً لإلقاء المحاضرات، وتعد الأمر لطبع المحاضرات ونشرها بشكل كتاب، فاصبحت عندند مضطراً إلى أن انكب على تهيئة الكتاب، وأن اواصل الليل والنهار فيه، ولي أن أقول إذن إنه عمل أنجز على عجل، ولا بد أن يظهر فيه كثير من الخطأ والتهافت والتكرار، ولكني مع ذلك فرح به، ولو لم تضطرني دعوة المعهد إلى تأليفه لبقيت فكرته مبعثرة في القصاصات والأضابير، ولربما كان مصيره الإهمال والنسيان من جراء تقلبات الأيام...

ولست ادّعي ان الكتاب قد جاء بالقول الفصل في الموضوع الذي بحث فيه، إنما استطيع ان اقول بانه محاولة بدانية في موضوع جديد، وهو كاية محاولة بدانية اخرى لا بد ان يختلط فيه الخطأ والصواب، وقد صدق من قال: بأن الخطأ قد يكون طريق الصواب أحياناً.

اعتراض:

رب معترض هنا يقول: مالي اراك مشغولاً بابن خلدون او غيره من المفكرين القدماء، اليس في الأفكار العلمية الحديثة ما يغنيك عن ذلك؟ ان هذا قول طالما سمعته من افواه الكثيرين، وهو لا يخلو من حق، غير اني ارى ان البحث في الأفكار القديمة قد ينير لنا احياناً سبيل الحياة الجديدة، واقول هذا في شأن افكار ابن خلدون بصفة خاصة، فالرجل كان يعيش في مرحلة فكرية تشبه من بعض الوجوه هذه المرحلة التي نعيش فيها نحن العرب الآن، إن كثيراً من المتعلمين بيننا لا يزالون ينظرون في امور الحياة بمثل النظرة التي كان ينظر بها الفلاسفة القدامي، من حيث يشعرون أو لا يشعرون، إذ هم يهملون ما في الحياة من واقع صارخ، ويحلقون في سماء المنطق التجريدي والأفكار الطوبانية، غير عالمين بما حدث في العصر الحديث من ثورة على ذلك المنطق وانتقاد له.

وهنا تظهر اهمية ابن خلدون لنا في هذه المرحلة الفكرية التي نعيش فيها، فلقد انتقد هذا الرجل مبادىء المنطق القديم من حيث تطبيقه على ظواهر الحياة الاجتماعية، والغريب أنه فعل ذلك في القرن الرابع عشر الميلادي، بينما نجد الكثيرين من متعلمينا الذين يعيشون في القرن العشرين لا يزالون يفكرون حسب نلك المنطق ويتعصبون له.

مشكلة هؤلاء المتعلمين انهم قد يطلعون على احدث الآراء العلمية التي جاء بها العصر الحديث، وهم قد يحفظونها ويتحذلقون بها في المجالس والحفلات، ولكنهم لا يدرون انها قائمة على منطق غير منطقهم القديم، مثلهم في ذلك كمثل من يبني ناطحة سحاب على نفس الأساس الذي بنيت عليه من قبل دار عتيقة ذات طابقين.

إن هؤلاء قد يصيبون مجتمعهم بالضرر القادح، ولو كانوا ساكتين لهان الأمر، ولكنهم من الذين يحسنون الكلام والجدل، هم يملأون المجالس بجدلهم واصواتهم العالية، فإذا تحدثت اليهم بنظرية علمية حديثة اسرعوا إلى المجادلة فيها دون إطلاع كاف عليها وعلى ما جرى حولها بين العلماء من نقاش، ربما عمدوا إلى تكذيبها والسخرية منها اعتماداً على ما لديهم من اقيسة منطقية قديمة يصولون بها كما يصول المحارب بسيفه البتار، وانت مضطر ان تسكت إزاءهم، فالجدال معهم لا

يقف عند حد. وهم لا بد أن يغلبوك في نهاية المطاف، لما لهم من مقدرة على الجدل الرنان، وحين تدفعك الظروف إلى مجادلتهم احياناً فإنك مضطر أن لا تكتفي بمناقشة النظرية التي يدور حولها الجدل بل يجب أن ترجع معهم إلى المبادىء النطقية الأولى التي تقوم عليها النظرية، وهذا أمر من العسير عليك أن تفلح فيه معهم.

وليس ينتهي الضرر منهم عند هذا، فهم قد يتسلمون بايديهم زمام الأمور احياناً ويتولون الناصب العالية في الدولة او المجتمع، وهم إذن ينظرون في امور الناس في ضوء منطقهم القديم، ويسيرون فيها حسبما يملي عليهم ذلك المنطق لا يقبلون فيه اعتراضاً او نصيحة، إن المجتمع كما قال ابن خلدون يراد له منطق آخر غير المنطق القديم، لكنهم لا يفهمون هذا ولا يعترفون به، وكثيراً ما يؤدى بهم تفكيرهم إلى الإخلال بمصلحة المجتمع وإلى عرقلة سبيله.

الحقيقة المتغيرة:

إن المجتمع عبارة عن منظومة متفاعلة من العلاقات والمصالح، وهو في صيرورة دائبة وتغير مستمر، وهو إذن لا ينطبق عليه ما يؤمن به المنطق القديم من حقيقة مطلقة لا تتغير، يقول الأستاذ شيلر في وصف ذلك المنطق، إن الحقيقة في ضوء هذا المنطق واحدة، والأراء إذن يجب أن تكون فيها متفقة. فأنت إما أن تكون مع تلك الحقيقة أو ضدها، فإذا كنت ضدها فأنت هالك، أما إذا كنت مع الحقيقة فليس لأحد أن يجرأ على مناقضتك أو الاعتراض عليك، إنك محق إذا غضبت على أولئك الذين يجادلونك في الحقيقة. الحقيقة حقيقتك، أو هي بالأحرى أنت إذا جزدت نفسك من مشاعرك البشرية (6).

إن هذا هو الذي جعل اصحاب المنطق القديم لا يرضون عن رأي غير رايهم، ويغضبون من الاعتراض عليهم، فالحقيقة قد تمثلت في انهانهم كاملة، وهي إذن ملكهم لا يجوز ان ينازعهم فيها احد، إنهم لا يعترفون بأن لغيرهم الحق في امتلاك الحقيقة مثلهم، إنهم يتصورون أن الحقيقة ما دامت مطلقة فلا بد أن تكون في جانب واحد، هو جانبهم طبعاً، اما غيرهم فلا بد أن يكون مبطلاً كل البطلان،

يذهب بعض علماء الاجتماع إلى القول بأن المنطق القديم إنما كان على هذا

النمط من التفكير لأنه نشأ في بادىء أمره على يد فلاسفة الإغريق وطبع بطابعهم، فهؤلاء الفلاسفة كانوا في الغالب من طبقة الأسياد أصحاب العبيد، ويصدق هذا بوجه خاص على افلاطون وعلى تلميذه أرسطو الذي تم على يده وضع المنطق، فكانوا إذن أناساً لا يفهمون وقائع الدنيا كما يفهمها العبيد والعمال واصحاب المهن المختلفة، إنهم لم يعانوا من مشاكل الحياة ما يجعلهم يفكرون فيها تفكيراً واقعياً، فهم إذا احتاجوا إلى شيء أمروا عبيدهم بصنعه أو إحضاره، فلا يعرفون ماذا عانى العبيد في ذلك وكيف عملوا، أنهم يجدون الشيء في النهاية كاملاً بين أيديهم، وربما غضبوا إذا راوه على غير الصورة الكاملة التي تصوروها، وهذا مما جعل تفكيرهم محصوراً في الأمور كما هي في نهايتها الثابتة، ومن هنا رأينا الحقيقة عندهم لها كيانها القائم بذاته، فهي منفصلة عن شبكة الحياة ومن المكن حصر النظر فيها دون اهتمام بما حولها من علاقات وعوامل مترابطة.

لقد كان فلاسفة الإغريق يعيشون في معزل عن الحياة، يحيط بهم تلاميذهم يحاورونهم في الحقائق المطلقة. اما حقائق الحياة الواقعية فكانوا يستنكفون عن النظر فيها إذ هي في رايهم تحط من منزلتهم العالية، إنها من شأن العبيد والعمال الكادحين، اما الفلاسفة فيجب أن يرتفعوا بتفكيرهم عن مستوى تلك الطبقة "المحتقرة".

نحن لا ننكر اهمية هؤلاء الفلاسفة في تاريخ الفكر البشري، فهم في الواقع اول من خرج بالفكر البشري من مرحلته الخرافية السحرية إلى المرحلة المنطقية المنظمة، ولكن تنظيمهم للفكر كان طوبائياً اكثر مما كان واقعياً، فهم قد افادوا الفكر من ناحية واضروا به من ناحية اخرى،

ظهور السفسطة:

لقد ظهر تجاه هؤلاء الفلاسفة مفكرون أخرون كانوا أقرب إلى منطق الحياة الواقعية منهم، وهم الذين اشتهروا في تاريخ الفلسفة باسم السفسطانيين، فكان من رايهم أن ليس في الدنيا حقائق مطلقة، إنما هي حقائق نسبية، فما يراه بعض الناس حقاً قد يراه البعض الآخر باطلاً، والإنسان إذن هو مقياس الحقيقة في نظرهم، لقد كان المتوقع أن يتطور الفكر الاجتماعي على يد هؤلاء إلى غير ما تطور اليه على يد الفلاسفة، ولكنهم مع الأسف أخفقوا في معركتهم، وانتصر الفلاسفة

عليهم انتصاراً ساحقاً حتى اصبح اسم السفسطة في النهاية لقباً يراد به الذم ويقصد به الغالطة والتفكير اللتوي.

يبدو أن الفلاسفة تمكنوا من هذا الانتصار الساحق على السفسطة لأنهم كانوا سادة من أصحاب النفوذ والمنزلة العالية في المجتمع، بينما كان السفسطانيون معلمين غرباء يحصلون على قوتهم عن طريق التعليم، وظل النصر في يد الفلسفة على توالي القرون التالية، إذ هي بقيت من اختصاص الأسياد من الناس في الأمم المختلفة، وكانها أصبحت ترفأ فكرياً لا يليق بغير الأسياد أن يشتغلوا به، فإذا أتيح لإنسان من سواد الناس أن يدرس الفلسفة فهو لا بد أن ينظر فيها بمنظار الأسياد، لا سيما وهو مضطر أن يعيش في كنفهم وياكل من فضلات مواندهم (7).

إن هذا كان من الأسباب التي جعلت التفكير الاجتماعي الواقعي نادراً في تراث الفلسفة القديمة. فقد كانت الفلسفة القديمة مشغولة عنه بما وراء المجتمع والحياة من افكار مطلقة. وإذا تنازل احد الفلاسفة فنظر في امور المجتمع، اخذ ينحو في ذلك منحى طوبانياً وعظياً، اي أنه ينظر في "ما يجب أن يكون" لا في "ما هو كانن فعلاً"، كما فعل افلاطون في جمهوريته، أو الفارابي في مدينته الفاضلة.

طفرة ابن خلدون:

في ضوء ما أسلفنا نستطيع أن نتبين أهمية الطفرة التي قام بها أبن خلدون في تاريخ الفكر الاجتماعي. إنه قام بأول محاولة جدية للنزول بالفلسفة من عليانها وللدخول بها في معترك الحياة الواقعية.

يقول ابن خلدون عن الذين بحثوا في القضايا الاجتماعية قبله انهم كانوا يتبعون منهج الوعظ أو الخطابة، أي انهم كانوا يحاولون الإتيان بالأقوال المقنعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدّهم عنه، أو في حملهم على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه (8) أما هو فلم يؤلف مقدمته لهذا الغرض أو ذاك، فليس همه أن يعظ الجمهور أو يدعوهم إلى اتباع الطريق القويم والأخلاق المحمودة، بل كان قصده فيها أن يبحث في طبيعة الحياة الاجتماعية لكي يكتشف القوانين التي تسيطر عليها سواء في ذلك أكانت تلك القوانين ذميمة أو حميدة (9).

لا يجوز أن نستهين بهذا القول الذي جاء به ابن خلدون، فلو أن أحد المفكرين في

عصرنا جاء به لما وجدنا فيه كبير شأن، إذ هو من الأسس التي تقوم عليها العلوم الاجتماعية الحديثة، والعروف عن هذه العلوم أنها تبتعد عن التقييم الأخلاقي في ابحاثها الاجتماعية، إذ هي تدرس الواقع كما هو بغض النظر عن كونه محموداً أو غير محمود، أما زمان ابن خلدون، فقد كانت الأبحاث الاجتماعية تجري على الضد من ذلك.

كان المفكرون يعتقدون بأن الواجب يقضي عليهم أن ينصحوا المجتمع لكي يتخلص من واقعه السيء، لا أن يصفوا ذلك الواقع ويكتشفوا قوانينه، فالمجتمع في نظرهم مريض، ولا سبيل لعلاج مرضه إلا بتلقينه الأفكار الصالحة، فإذا عرف المجتمع تلك الأفكار سار عليها، وبهذا ينال السعادة والخير.

من رأي ابن خلدون أن المجتمع لا يمكن علاجه بهذه الطريقة، فالمواعظ المجردة لا تؤثر في الناس لأنهم يسيرون في حياتهم حسبما تقتضيه طبيعة المجتمع الذي يعيشون فيه، أما أولنك الذين تغرّهم تلك المواعظ ويندفعون في تحقيقها من غير أن ينظروا في طبيعة مجتمعهم، فهم في رأي ابن خلدون يضرّون المجتمع أكثر مما ينفعونه، وكثيراً ما تؤدى أعمالهم إلى العبث والفوضى وسفك الدماء.

إننا قد لا نوافق على هذا الرأي الذي جاء به ابن خلدون، ولكننا مع ذلك لا ننكر ما فيه من اهمية كبيرة من الناحية المنطقية، إنه ثورة على المنطق القديم، وما احرانا أن ندرس هذه الثورة في محاسنها ومساونها، لكي نستنير بها في حياتنا الجديدة.

ابن خلدون ومكيافلي:

من المكن مقارنة ابن خلدون من هذه الناحية بمكيافلي، المفكر الإيطالي المعروف الذي عاش بعد ابن خلدون بقرن واحد تقريباً. يقول الأستاذ ماكس لرنر؛ "إننا نشهد في كتابات مكيافلي ما يقرب أن يكون ثورة في التفكير السياسي، فقد كان الإنسانيون الذين الفوا كتباً حول الأمراء قبله إنما يكتبون حسب التقاليد المثالية والمدرسية التي كانت سائدة في القرون الوسطى، حيث كانت تسيطر عليهم الأفكار الكلامية والميتافيزيقية، أما مكيافلي فقد نبذ الأفكار الميتافيزيقية والكلامية والمثالية. وكان اتجاهه العام نحو الواقعية السياسية امراً غير مالوف في زمانه (10).

وجد الباحثون كثيراً من أوجه الشبه بين آراء مكيافلي وآراء سلفه العربي في هذا الشأن، وهنا قد يرد سؤال: هل اطلع مكيافلي على مقدمة ابن خلدون واقتبس منها آراءه، أم أنه توصل إليها نتيجة دراساته الخاصة وخبرته الشخصية؟ يذهب الأستاذ جومبلاوتز والأستاذ محمد عبد الله عنان إلى القول بأن مكيافلي لم يطلع على المقدمة ولم يقتبس منها شيناً، وفي هذا يقول جومبلاوتز: إن فضل السبق يرجع إلى ابن خلدون فيما يتعلق بالنصائح التي قدمها مكيافلي في كتاباته بعد قرن، دون أن يكون له سابق معرفة بابن خلدون (11).

مهما يكن الحال، فإن من المناسب هنا أن نقف قليلاً لنرى إلى أي حد كان التشابه بين آراء مكيافلي وآراء ابن خلدون، وهل وصل مكيافلي من حيث الإبداع واصالة المنطق إلى القمة التي وصل إليها سلفه العربي.

اكاد أعتقد أن هناك فرقاً كبيراً بين الرجلين من هذه الناحية، ولكي ندرك هذا الفرق يجب علينا أن نعرف أن مكيافلي أراد بكتاباته في الغالب أن يقدم مجموعة من النصائح العملية للأمير بغية الانتفاع بها في سياسة رعاياه، إنه بعبارة أخرى لم يقصد أن يؤسس علماً في الاجتماع له أصوله وقواعده كما فعل أبن خلدون.

يمكن تشبيه مكيافلي في هذا بالرجل الذي يجتمع مع صديق له ينصحه كيف يفهم طبانع الناس وكيف يستفيد من ذلك في معاملته لهم وفي تمشيته مصالحه فيهم، والواقع اننا نجد مثل هذه النصائح العملية مالوفة لدى الناس منذ قديم الزمان، ويصح القول أن كل إنسان له مقدرة على الإدلاء بمثل هذه النصائح قليلاً أو كثيراً، وكلما كان الإنسان أكثر ذكاءاً وأوسع خبرة واختلاطاً بالناس كانت نصائحه أقرب إلى فهم الواقع الاجتماعي وأكثر تبصراً به.

ولكن المشكلة أن الإنسان مضطر أن يحصر مثل تلك النصائح العملية في نطاق الأحاديث الخاصة فلا يدلى بها إلا لمن يثق به من صديق أو قريب. إنه لا يستطيع أن يعلنها على الناس جهراً على شكل خطبة أو كتاب. فذلك أمر متعذر عليه لسيطرة الأفكار الوعظية على عالم التأليف والخطابة.

يجوز أن نقول أن كل إنسان هو مفكر اجتماعي على وجه من الوجوه، فهو ما دام يعيش في المجتمع، فلا بد أن يتعرف إلى شيء من خصائص المجتمع وكيف



يسلك الأفراد فيه، وقد تتجمع الخبرة الاجتماعية في الناس فتظهر على شكل امثال شائعة أو حكم ماثورة أو أبيات من الشعر أو نوادر تحفظها بطون الكتب متفرقة دون أن يكون فيها ارتباط عام أو منطق واضح.

والغريب في بعض المفكرين انهم حين يتحدثون في خلوة مع من يثقون به، قد يبدون من الخبرة الاجتماعية الشيء الكثير، وهم لا يترددون في حياتهم اليومية أن يسلكوا كما تقتضيه تلك الخبرة، إنما هم لا يكادون يبدأون بتحبير الكتب أو يتبوأون منصة الخطابة حتى ينقلبوا إلى مفكرين طوبانيين يتمشدقون بالأفكار العالية التي لا صلة لها بواقع الحياة الاجتماعية،

لقد كان مكيافلي ثائراً على هذا الازدواج في التفكير، كما ثار عليه ابن خلدون من قبل، ونحن إذ نقدر ثورة مكيافلي هذه لا نستطيع ان نقول إنه وصل بها إلى مرتبة ابن خلدون؛ إنهما يتشابهان في كونهما استمدا مادة كتاباتهما من الخبرة الاجتماعية في الغالب، ولكنهما يختلفان من ناحية اخرى، فابن خلدون لم يقدم خبرته الاجتماعية على شكل نصائح عملية كما فعل مكيافلي، بل هو قدّمها بعد أن ربط اجزاءها المتفرقة برباط منطقي متكامل تقريباً وجعل منها فلسفة عامة تقوم على اساس جديد، ويصح أن نقول إذن إنه كان في ذلك خبيراً اجتماعياً وفيلسوفاً في آن واحد، أما مكيافلي فاقصى ما يمكن أن نصفه به هو أنه كان خبيراً اجتماعياً المتماعياً فقط.

نظرة الناس إليهما:

مما يجدر ذكره ان الناس صاروا ينظرون إلى مكيافلي بغير النظرة التي نظروا بها إلى ابن خلدون، فقد غضب الناس على مكيافلي واقذعوا في ذم كتاباته، انهم وجدوا فيها ما لا يليق في شرعة الأخلاق والأديان، ولهذا أصبح اسم مكيافلي سبة في الأفواه يذكره الناس كلما أرادوا التحدث عن سياسة المكر والخداع، يقول لرنر؛ إن مكيافلي صار في انهان الناس مرادفاً للشيطان نفسه (12).

اما ابن خلدون فلم يحصل من الناس على مثل هذه السمعة السينة، جلّ ما فعل الناس تجاهه في القرون التالية أنهم أهملوه ونسوه كما سياتي بيانه في فصل قادم، لعلني لا أغالي إذا قلت إن آراء ابن خلدون كانت أشد انحرافاً عن شرعة

الأخلاق والأديان من آراء زميله الإيطالي، ولكن الناس لم ينتبهوا إليها. فقد امتاز ابن خلدون بأسلوبه الدبلوماسي الذي يغطي الآراء المنحرفة بغطاء برّاق. فهو يكثر من ذكر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية يدعم بها براهينه، ويكثر كذلك من ذكر العبارات الدينية ينهي بها اقواله من قبيل "انه أعلم" و "هو الهادي للصواب" و "عليه التوفيق" وما أشبه، وظن الناس أنه كغيره من الفقهاء والمؤرخين سائر على سنة انه ورسوله، ولو أنهم أدركوا مقاصده الحقيقية بوضوح لربما شنّوا عليه حملة شعواء لم يعهد مكيافلي لها مثيلاً.

هوامش المقدمة:

- Mahsin Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History, George Allen & Unwin, (London 1957). (1)
 - (2)مجلة الفكر التونسية، (مارس 1961)، ص 83 .
 - 8..p .cit .Op .Mahdi(3)
 - 286. .p .Ibid (4)
 - 293. .P. Ibid (5)
 - 399.-F.C.S. Shillerr, Formal Logic, (London. 1930), P. 398 (6)
 - (7) راجع في ذلك كتاب "مهزلة العقل البشري" لكاتب هذه السطور.
 - (8) مُقدمة أبن خلدون (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 266 .
 - (9) المصدر السابق، 128 129 .
 - Max Lerner, Introduction, in Machiavelli, The Prince, (Modern Library), P. XXXI.(10)
 - (11) مجلة الرسالة، العدد العشرون من السنة الأولى، (1933/11/1)، القاهرة، ص 20 .
 - .Max Lerner, Op.cit, P.XXXIX (12)

القسم الأول

الفصل الأول

خصائص المنطق القديم(١)

لكي نفهم موقف ابن خلدون من المنطق القديم، يجب ان نعرف شيناً عن طبيعة هذا المنطق وخصائصه، ومما يجدر نكره ان هذا المنطق كان في بداية امره خطوة تقدمية كبرى في تاريخ الفكر البشري، إذ كان اول محاولة لتنظيم الفكر ووضع القواعد له، والواقع ان ارسطوطاليس الذي يعزى إليه فضل وضع المنطق كان من اصحاب العقول الجبارة التي يندر ظهورها في التاريخ.

ولكن المشكلة في منطق ارسطو هي كمشكلة اي نظام فكري او اجتماعي عظيم، حيث يبدأ نشيطاً صالحاً ثم ينحدر شيناً فشيناً نحو الجمود والفساد. إنه بعبارة اخرى إنقلب إلى مجموعة قيود تقيد التفكير بعد ما كان في اول امره ثورة وانطلاقاً.

اخذ المفكرون في العصور الوسطى ينظرون إلى منطق ارسطو نظرة إعجاب او تقديس، مما حدا بهم إلى اعتبار القالب الذي صبه فيه ارسطو قالباً نهانياً لا يجوز تغييره او التشكيك في صحته.

سنحاول فيما يلي شرح صفتين رئيسيتين من الصفات التي تميز بها المنطق الأرسطي، وهما فيما اعتقد اشهر صفاته واكثرها مساساً بموضوع هذا الكتاب، الأولى منهما أنه منطق صوري، والثانية أنه منطق استنباطي.

صورية المنطق:

ميز أرسطو بين صورة الأشياء ومادتها، فالتمثال مثلاً له صورة وهي شكله الظاهري، وله مادة وهي التي يتكون منها التمثال من رخام أو نحاس أو ما أشبه وكان أرسطو يطلق على المادة مصطلح "الهيولى"، ويجب أن نذكر أن الهيولى يختلف من بعض الوجوه عما نعبر عنه الآن بالمادة أو العنصر، إنه يعني عند أرسطو المادة الأساسية التي تتكون منها الأشياء في الكون والتي تظهر بمظاهر شتى حسب الصور التي تتخذها (2).

وحين نصف المنطق الأرسطي بأنه صوري نقصد بذلك أنه يهتم بصورة الشيء ويهمل مادته، واوضح تطبيق لهذا المنطق جاء في الهندسة حيث يهتم المهندسون بالشكل التي تظهر فيه الأشياء كالهرم، والمخروط، والاسطوانة، أو كالمثلث والدائرة والمستطيل، ولا يبالون بالمادة التي تتكون منها هذه الأشكال، ولما راى المناطقة نجاح منطقهم في ميدان الهندسة أو غيرها من العلوم الرياضية ظنوا أنهم سينجحون كذلك في جميع الميادين الفكرية، ولهذا وجدنا بحوثهم الميتافيزيقية والأخلاقية والاجتماعية والنفسية وغيرها، مطبوعة كلها بطابع المنطق الصوري، فهم إذا بحثوا في العدل مثلاً تصوروه كما يتصورون الهرم أو المثلث شيئاً قائماً بناته له صفات ثابتة، وهم يأخذون بالبحث فيه والمناقشة حوله، كما هو في صورته المجردة، دون أن ينظروا في محتواه الاجتماعي أي مادته التي تتألف من الوقائع الجزئية والتي تتغير بتغير الظروف المحيطة بها.

الحق ان ارسطو عندما وضع المنطق لم يكن قاصداً هذا، فقد كان يؤكد في بحوثه على اهمية البحث في مادة الفكر علاوة على صورته، فالمادة والصورة في رايه لا ينفصلان، فليس هناك مادة من غير صورة او صورة من غير مادة، ولكن المناطقة الذين جاءوا بعد ارسطو، لا سيما في القرون الوسطى، اهملوا سنة معلمهم الأول، كما هو الحال في الاتباع المتاخرين في كل زمان ومكان، فأخذوا يحصرون تفكيرهم المنطقي في صورة الأشياء فقط، وبهذا صاروا يحلقون في عالم التجريد الفكري الذي هو بعيد كل البعد عن مجريات الحياة الواقعية (3).

صار المفكرون بتاثير المنطق الصوري يستصغرون شأن الوقائع الجزئية المحسوسة، ويعدّونها من الأمور التي لا تؤدي إلى علم يقيني صحيح، فالعلم

الصحيح في رايهم هو الذي ينتج عن النظر في الأمور الكلية العامة، إذ هي أمور ثابتة لا تتغير، وهي إذن حقيقية بعكس الوقائع المحسوسة المتغيرة التي تخلو من الحقيقة بمقدار ما يكون فيها من قابلية للتغير، وقد تطرف المفكرون في هذا النمط من التفكير إلى درجة كانوا فيها كانهم يعيشون في البرج العاجي، أي أنهم اخذوا يحلقون بتفكيرهم في السماء ويتركون الأرض التي يعيشون فيها.

من طريف ما يذكر في هذا الصدد أن جماعة من المفكرين الأوربيين في القرون الوسطى كانوا جالسين يوماً يتناقشون حول اسنان الحصان، وقد ذهب الجدل بهم كل مذهب، والغريب أن الحصان كان موجوداً بالقرب منهم وأنهم كانوا قادرين على الذهاب إليه وفحص اسنانه، ولكنهم لم يفعلوا ذلك اعتقاداً منهم أنه عمل غير لائق بالمفكرين من أمثالهم، وهم كانوا واثقين أنهم يستطيعون التوصل إلى حقيقة اسنان الحصان عن طريق الفكر المجرد والجدل المنطقى وحده.

ومما يجدر ذكره أن غالبية المفكرين السلمين في عصورهم المتاخرة كانوا يجرون في تفكيرهم على هذا المنوال. إنهم كما وصفهم ابن خلدون، يبحثون في "صور" قد تجرّدت من "مواردها" (4)، فهم حين يتعرضون لبحث القضايا التي كانت تهزّ المجتمع الإسلامي هزاً كقضية الخلافة مثلاً نجدهم يناقشونها وكأنهم يعيشون في عالم آخر،

أمثلة واقعية:

لتوضيح ذلك ناتي بمثل بسيط من الماوردي صاحب كتاب "الأحكام السلطانية"، فهو يبحث في فصل من فصول كتابه عن الخلافة تعقد لرجلين في بلدين مختلفين، وهذا امر وقع فعلاً في التاريخ الإسلامي يوم تنازع الخلفاء الفاطميون في القاهرة مع الخلفاء العباسيين في بغداد، وكانت له نتائج سياسية واجتماعية وثقافية متنوعة، ولكن الماوردي لا يهتم بما حدث فعلاً، إنما هو يستعرض آراء الفقهاء في الموضوع من الناحية الشكلية البحتة، فمن الفقهاء من قال إن الإمامة تعقد للرجل الذي سبق منافسه باخذ البيعة من الناس، ومثل الإمامة في ذلك كمثل أن يتزوج رجلان إمراة واحدة فالنكاح يتم لأسبقها عقداً، ومن الفقهاء من قال بأن النزاع بين الرجلين يجب أن يحسم عن طريق القرعة منعاً للتخاصم من قال بأن النزاع بين الرجلين يجب أن يحسم عن طريق القرعة منعاً للتخاصم فايهما فاز بالقرعة كان بالإمامة أحق، ومن الفقهاء من قال بأن الواجب يقضي على

كل من الرجلين المتنافسين أن يتنازل عن الإمامة ويسلّمها إلى صاحبه طلباً للسلامة وحسما للفتنة ليختار أهل العقد احدهما أو غيرهما، ومن الفقهاء من قال غير ذلك من الآراء (5).

إن هؤلاء الفقهاء، والماوردي معهم، ينسون النزاع الشديد القائم في الإسلام من أجل الخلافة وكيف يريد كل من المتنافسين عليها القضاء على صاحبه قضاءً مبرماً لكي يتم له الأمر وحده، إن هذه في نظرهم من الأمور الجزنية المتغيرة التي لا تليق بأن يبحثها الفقه، وهم لذلك أخذوا يتناقشون ويتجادلون في الخلافة من حيث صورتها المجردة كما يتخيلونها في انهانهم، إنهم بعبارة اخرى يبحثون فيما يجب أن يكون عليه أمر الخلافة لا فيما هو كانن فعلاً، وبذا وجدناهم يعيشون بافكارهم عن الخلافة في عالم، بينما كانت الخلافة تجري في عالم آخر، إنهم لم يقفوا لحظة ليسألوا أنفسهم؛ كيف يمكن أن تجري القرعة مثلاً بين الخليفة العباسي والخليفة الفاطمي، ومن منهما يرضى بالقرعة أو يسلم لصاحبه بها، وما هو موقف القواد والوزراء والحاشية الذين يحيطون بكل منهما، وكيف يرضى هؤلاء أن تذهب الخلافة إلى عدوهم الأكبر، وهل يمكن لإنسان مهما كان أن يتنازل لغيره عن المنصب العظيم أو المال الوفير إلا أن يكون مجنوناً أو ملاكاً من ملائكة النه الصالحين.

الواقع ان اصحاب المنطق الصوري من الفقهاء والمفكرين كانوا يجرون في الغالب على هذا النمط من التفكير في مختلف شؤون الحياة، ولا يزال الكثيرون يجرون عليه حتى يومنا هذا، خد مثلاً رأي الفقهاء في البنوك، فهم ينسون انها قوام الحياة الاقتصادية في عصرنا حيث يصعب أن تقوم حياة اقتصادية منظمة من غير بنوك تأخذ المال ممن لا يستطيعون استثماره وتعطيه إلى القادرين على استثماره بفائدة بسيطة، ولولاها لبقيت الأموال مدفونة تحت الأرض كما كان الحال فيها قديماً، إن الفقهاء يغضون النظر عن هذا كله ويسرعون إلى الحكم بأن عمل البنوك حرام إذ هو من قبيل الربا الذي حرّمه الإسلام تحريماً قاطعاً، إنهم لا ينظرون في الربا من حيث محتواه الاجتماعي، إنما ينظرون إليه من حيث شكله أو صورته المنطقية، فالربا عندهم كل عمل يقرض المال فيه بفائدة، لا فرق في ذلك بين عمل المرابي في الجاهلية وعمل البنوك في عصرنا. يكفيهم في حرمة العمل أن يكون بالصورة المنهى عنها وليس المهم بعد ذلك أن يكون من الناحية العملية عملاً ضاراً أو نافعاً، المنهى عنها وليس المهم بعد ذلك أن يكون من الناحية العملية عملاً ضاراً أو نافعاً،



والغريب اننا نجد في المجتمع الإسلامي كثيراً من المتدينين يتعاطون الربا فعلاً. انما هم يقومون به على صورة بيع أو رهان، أي أنهم يجعلون صفقات الربا في صورة شرعية اعتقاداً منهم أن ذلك ينجيهم من مغبة الحرام، إنهم يحافظون على "صورة" الأمر الشرعي ولا يبالون أن يخالفوا محتواه أو مادته، وكثيراً ما رأينا منهم أفراداً يظلمون الناس بصيغهم الشرعية مثلما كان المرابون في أيام الجاهلية يفعلون بالناس.

وهناك متزمتون آخرون يودعون أموالهم الوفيرة في البنوك دون أن يأخذوا عليها فائدة. يحدثنا الرواة عن بعض أغنياء المسلمين في الهند في الجيل الماضي أن البنوك البريطانية كانت تكسب من أموالهم أرباحاً هائلة دون أن يجنو هم منها أية فائدة. معنى هذا أنهم كانوا ينفعون أعداءهم ويضرون أنفسهم في سبيل أن يحافظوا على "شكلية" الأمر الشرعي.

استنباطية المنطق.

الصفة الثانية التي تميز بها المنطق الأرسطي انه ذو منهج استنباطي، ونقصد بذلك انه يبدا البحث بالاعتماد على كليات عقلية عامة، ثم يستنبط منها النتائج الجزئية الخاصة. وهو بذلك يختلف عن منهج العلوم الحديثة، فقد قامت هذه العلوم على أساس الانتقال من الجزئيات إلى الكليات، وهو ما يسمى بالمنهج الاستقرائي، بينما المنطق الأرسطي استنباطي ينتقل من الكليات إلى الجزئيات.

واهم طريقة يستخدمها المنطق في الاستنباط هي ما يسمى بالقياس (Syllogism). والقياس يتألف عادة من ثلاث أجزاء هي المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى والنتيجة، ولتوضيح ذلك ناتي بالمثال الشائع الذي يكثر وروده في كتب المناطقة، وهو كما يلي:

- (1) كل إنسان فان... ... (مقدمة كبرى).
- (2) سقراط إنسان ٠٠٠ ٠٠٠ (مقدمة صغرى)٠
 - (3) إذن سقراط فان ... (نتيجة).

ولا يسعنا المجال هنا ان نتحدث عن القياس في جميع اشكاله وتعقيداته.

والراجع انها كلها يمكن ردّها إلى هذه الصورة البسيطة التي رأيناها في المثال الآنف الذكر، وأهم جزء في القياس هو المقدمة الكبرى إذ هي الأساس الذي يقوم عليه القياس، والمشكلة في المنطق الأرسطي انه يعتمد في قياسه غالباً على مقدمات يعدّها بديهيات ثابتة الصدق ولا يجوز الشك فيها، وهي عنده ما تقتضيها الضرورة العقلية التي لا تحتاج إلى برهان، كمثل ان نقول "كل إنسان فان" أو "ان الشمس تطلع صباحاً من المشرق" أو "ان الكل أكبر من الجزء"، أقول إن في هذا مشكلة لأن المقدمات النطقية ليست كلها من هذا الطراز البديهي الذي لا يحتاج إلى برهان ولا يجوز فيه الشك.

اتضح لدى علماء الاجتماع ان ما نعده من البديهيات العقلية هو من الأمور النسبية، إذ هي خاضعة للمالوفات الاجتماعية والتطورات العلمية، فرب امر نعده اليوم بديهيا ثم يتبين لنا لخيراً انه مما يجوز الشك في صحته او ضروريته العقلية، خذ مثلاً ما كان الناس يعتقدون قديماً من كون الأرض مسطحة وانها ثابتة تدور الشمس حولها، وهي في الواقع كذلك في نظر من لا يعرف من امور الكون غير ما يلاحظه بعينه المجردة، ولا غرو أن تكون عنده تلك الأراء حول الأرض من الأمور البديهية التي لا يجوز الشك فيها، وبعدما تقدمت البحوث العلمية تبين أن تلك الآراء ليست بديهية، فقد حلت محلها "بديهيات" أخرى، وصارت البديهيات تتهاوى الواحدة بعد الأخرى تبعاً لتقدم العلم وتطور الحضارة،

لقد اصبح العلم الحديث يقوم على مبدأ الاحتمال، بينما كان المنطق القديم يقوم على مبدأ اليقين، وشتان بين المبدأين، إن المنطق الأرسطي يعتمد على مسلمات يفترض فيها الصدق المطلق، وهو لذلك يعد النتائج المستنبطة منها بالقياس الصحيح لا بد أن تكون يقينية لا شك فيها، أما العلم الحديث فمن شأنه أنه يشكّك في كل شيء،وهو لذلك يستخرج نظرياته وقوانينه من استقراء الواقائع الجزئية، وهو يعود ليعلن أن صدق النظريات والقوانين التي استخرجها محدود بحدود الوقائع التي استخرجت منها، وربما ظهرت وقائع جديدة تجعل تلك النظريات والقوانين في حاجة إلى تبديل أو تحوير، وقد حدث هذا كثيراً في الفترة الأخيرة من عصرنا.

مطية الأهواء:

مما يلفت النظر أن القياس المنطقي أصبح في القرون الوسطى مطية في سبيل الأهواء الخاصة والعقائد المنهبية، فكل من يريد أن يبرهن على صحة منهب أو رأي معين فليس عليه إلا أن يبحث عن مقدمة كبرى تصلح لاستنباط الرأي أو المنهب منها، وليس من العسير عليه أن يعثر على تلك المقدمة من أقوال الحكماء أو الأمثال الشائعة أو المأثورات الدينية أو غيرها، وهو عند ذلك يعدّها بديهية لا يجوز الشك فيها ثم يشهرها في وجه خصومه سلاحاً قاطعاً، وخصومه بدورهم لا يعجزون عن أن يفعلوا مثل فعله...

ولهذا وجدنا اصحاب المناهب المتنازعة يتحاربون بسلاح القياس المنطقي كما يتحاربون بسلاح السيف، معنى هذا أن القياس المنطقي أصبح كالسيف يمكن أن يستخدمه كل فريق في وجه خصمه، إنه طوع أيديهم في أي وقت يشاؤون، وقد يحدث أحياناً أن يغير المرء رأيه أو مذهبه لسبب من الأسباب، وإذا به يستخدم القياس المنطقي لتأييد رأيه الجديد ناسياً أنه كان يستعمله أيضاً لتأييد رأيه القديم، وسبب ذلك ناتج عن كون المقدمات التي يستخدمها المناطقة في اقيستهم ميسورة المنال، ومن المكن الحصول عليها من مختلف الأنواع ولتأييد أي رأي مهما كان.

يتضح هذا في ما حدث بين الفرق الإسلامية من جدال عنيف، فكانت كل فرقة تعتمد في رايها على آيات قرآنية او احاديث نبوية حيث تجعلها مقدمات لأقيستها المنطقية، والفرق الأخرى بنجا إلى آيات واحاديث اخرى، وبهذا تكون الحرب بينهما سجالا لا غالب فيها ولا مغلوب، خذ مثلاً الجدل الذي ثار في الإسلام حول مقتل الحسين بن علي، فقد ذهب قوم إلى القول بأن الحسين كان مخطناً في ثورته على يزيد، وأن يزيداً كان محقاً في قتله، واستند هؤلاء في رايهم على الحديث النبوي القائل: "من أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان "(6). وجاء قوم آخرون يقولون على العكس من ذلك وهم يستندون في رايهم على حديث آخر هو: "سيد الشهداء عند أنه عمي حمزة ورجل خرج على إمام جائر يأمره وينهاه فقتله" (7).

وحين درس الرايين حسب القياس المنطقي نجد كلاً منهما صحيحاً استناداً على صحة المقدمة التي استنبط منها، فالرأي الأول يمكن وضعه بهذه الصورة؛

- (1) من يفرَق الأمة يجب قتله (مقدمة كبرى).
- (2) الحسين فرَق الأمة (مقدمة صغرى).
 - (3) إذن الحسين يجب قتله (نتيجة).

والراي الثاني يمكن وضعه بهذه الصورة؛

- (1) من يخرج على إمام جائر ويُقتل فهو سيد الشهداء ٠٠٠ (مقدمة كبرى).
 - (2) الحسين خرج على إمام جانر وقُتل ... (مقدمة صغرى).
 - (3) إذن الحسين سيد الشهداء (نتيجة).

قد يسال سانل؛ كيف يمكن للنبيّ أن ينطق بمثل هنين الحديثين المتناقضين؟ الواقع أننا لا نستبعد أن ينطق النبي بهما في وقتين مختلفين حسب مقتضيات الظروف، إنه كأي مصلح بعيد النظر لا بد أن ينظر في أمر أمته من نواح مختلفة، فهو قد ينصح أمته تارة بأن تكون كتلة واحدة غير متفرّقة إزاء أعدائها، وقد ينصحها تارة أخرى بأن لا تخضع للإمام الجائر، وليس يخفى أن الخطر الناشىء من جور الحكام على الأمة قد لا يقل عن الخطر الآتي إليها من الغزو الخارجي، فكلاهما يجب تحذير الأمة من عواقبه الوخيمة.

الظاهر أن المناطقة القدماء كانوا لا يفهمون هذا ولا يستسيغونه، ولهذا وجدنا كل فرقة من الفرق المتنازعة تأخذ من الأحاديث النبوية الجانب الذي يلائم مقاصدها وينسجم مع النتيجة التي تريدها، فإذا رأت حديثاً مخالفاً لها اسرعت حالاً إلى تكذيبه وتبيان الضعف في سنده.

مما يجدر ذكره أن الفيلسوف الإنكليزي فرنسيس بيكون فطن إلى مثل هذا في تفكير أهل عصره أنه يأقي بقصة رجل أنكر تأثير النذور فسيق إلى معبد وعرضت عليه عشرات من اللوحات التي علقها من أنجاهم أنه من الغرق استجابة لدعائهم ونذورهم، ثم سئل: ألا يعترف بعد هذه الأمثلة كلها بنفع النذور وفائدة الدعاء؟ فأجاب: ولكن أين لوحات أولئك الذين غرقوا في البحر على الرغم مما نذروا وما دعوا(8) .؟ يريد بيكون بهذه القصة أن يقول إن لوحات الناجين من الغرق لا تصلح

دليلاً قاطعاً على نفع الدعاء والنذور، فهي تمثل جانباً واحداً من الحقيقة، وهناك الكثيرون من الناس الذين دعوا ونذروا ثم غرقوا فلم تعلق لوحاتهم في المعبد طبعاً. ولهذا فليس من الجائز أن نأخذ اللوحات المعلقة وحدها بعين الاعتبار، حيث نجعلها مقدمة لقياسنا المنطقي، ونهمل أمر اللوحات التي لم تعلق لغرق اصحابها.

يقول أحمد أمين وزكي نجيب محمود: "كانت الفلسفة طوال القرون الوسطى تقوم على أساس خطأ لا يمكن أن تؤدي إلى علم جديد، فقد اتخذت القياس المنطقي سبيلاً لتأييد المناهب والآراء، والقياس المنطقي وسيلة عقيمة في كثير من وجوهه لأنك مضطر أن تسلم بمقدماته تسليماً لا يجوز فيه الشك، فمهما أمعنت في البحث والاستنتاج فأنت محصور في حدود القدمات التي سلمت بها بادىء بدء٠٠٠."

أمثلة أخرى:

مجمل القول ان القياس النطقي كان سبباً مهماً من اسباب تاخر العلم في القرون الوسطى، وهو قد كان بوجه خاص من اهم العوامل المعرقلة لنمو علم الاجتماع، فالباحث الاجتماعي كان غير قادر ان يخرج إلى الناس يدرسهم كما هم عليه في الواقع، إنه مضطر أن يستنبط ويقيس لا أن يبحث ويستقرىء، ولهذا تضيع من بين يديه اللمحات الخلاقة التي تزخر بها وقائع المجتمع،

خد مثلاً ما فعل الفاراي في مدينته الفاضلة، فهو يضع لصلاح المدينة وسعادتها شرطاً لازماً هو أن يكون لها رئيس كامل في صفاته المختلفة، من اين جاء الفاراي بهذا الشرط اللازم؟ إنه جاء به من مقدمة اختلقها اختلاقاً ثم قيد تفكيره بها فلا يستطيع أن يحيد عنها، إنه يقول: إن المدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح، ولما كان العضو الرئيسي في البدن هو القلب وبصلاحه تصلح بقية الأعضاء، فلا بد أن يكون في المدينة الفاضلة رئيس فاضل كذلك، وإلا فإن المدينة تسير في سبيل الهلاك (10).

إن النتيجة التي توصل إليها الفارابي وآمن بصحتها إيماناً قاطعاً، لا يمكن ان يكون لها أي وجه من الصحة ما لم تكن المقدمة صحيحة، وهنا تكمن المشكلة، فالمقدمة قائمة على اساس التشبيه بين المينة والبدن، وكيف يمكن ان نتثبت من

صحة هذا التشبيه. يبدو ان الفارابي يعتقد بان هذا التشبيه امر بديهي ومما تقتضيه الضرورة العقلية. ولعل الفارابي جلس في برجه العاجي يتأمل فادى به تأمله إلى اصطناع هذه "البديهية"، وهي في الحقيقة ليست سوى خيال قائم على اساس غير واقعي.

لذات بمثل آخر، وهو من فخر الدين الرازي الفقيه المعروف. فقد كتب هذا الرجل كتاباً في علم الفراسة قال فيه: "الفراسة عبارة عن الاستدلال بالأحوال الظاهرة على الأخلاق الباطنة، وتقرير هذا الكلام أن المزاج إما أن يكون هو النفس وإما أن يكون آلة النفس في افعالها، وعلى كلا التقديرين فالخَلق الظاهر والخُلُق الباطن لا بد أن يكونا تابعين للمزاج، وإذا ثبت هذا كان الاستدلال بالخَلق الظاهر على الخُلُق الباطن جارياً مجرى الاستدلال بحصول أحد المتلازمين على حصول الآخر، ولا شك أنه نوع من الاعتبار صحيح (11) ".

تظهر في هذا الكلام معالم الاستنباط القياسي ظهوراً واضحاً، وفيه يظهر الخطا الذي يؤدي إليه هذا الاستنباط، أن الرازي يريد أن يبرهن على أن علم الفراسة قائم على أساس صحيح، وهذا العلم كما دلت الأبحاث الاجتماعية الحديثة هو من أبعد العلوم القديمة عن الصواب، فقد ثبت الآن أن ليس هناك أية علاقة مباشرة بين أخلاق الإنسان وبين ملامح وجهه أو شكل بدنه، وقد كان الرازي وأمثاله من علماء الفراسة القديمة يؤكدون على وجود مثل هذه العلاقة المباشرة.

يقول الرازي؛ إن راضة البهائم يستدلون بالصفات المحسوسة للخيل والبغال والحمير وسائر الحيوانات التي يريدون رياضتها على أخلاقها الحسنة والقبيحة، فإذا كان هذا المعنى ظاهر الحصول في حق البهائم والسباع والطيور فلأن يكون معتبراً في حق الناس أولى، والرازي يقول أيضاً؛ إن أصول هذا العلم مستندة إلى العلم الطبيعي وتفاريعه مقررة، وكان مثل الطب سواء بسواء، فكل طعن يذكر في هذا العلم فهو بعينه متوجّه في الطب...

لا ندري كيف اتيح للرازي ان يتثبت من صدق هذه المقدمات التي اوردها، فهو تارة يقول؛ إن المزاج إما ان يكون هو النفس او يكون آلة النفس في افعالها، وهو تارة اخرى يقول؛ إن علم الفراسة ما دام صحيحاً في عالم الحيوان فمن الأولى ان يكون كذلك في عالم الإنسان، وهو تارة اخرى يقول؛ إن علم الفراسة مستند على العلم

الطبيعي كالطب، إن هذه المقدمات على أي حال إن كانت تعد بديهية في نظر الرازي فهي لا يمكن أن تعد بديهية في نظر الباحثين الحديثين، إنها بالأحرى قد تعد في نظرهم سخيفة،

ولكي ندرك مدى الخطأ في آراء الرازي نورد فيما يلي بعض النتانج التي توصل اليها باقيسته المنطقية. يقول الرازي:

- من كان لحيم الوجه فهو كسلان جاهل، هذا الدليل مأخوذ من الثيران،
- من كان صغير الوجه فهو ردىء خبيث ملق، هذا الدليل مأخوذ من القرود،
 - ـ من كان طويل الوجه فهو وقح، هذا الدليل منخوذ من الكلب،
- من كان نحيف الوجه فهو مهتم بالأمور لأن كثرة الأفكار توجب اليبوسة.
- من كانت اصداغه منتفخة واوداجه ممتلئة فهو غضوب لأن الإنسان في وقت الغضب هكذا يكون.

قبيح الوجه لا يكون حسن الخلق إلا نادراً لأن المزاج الموجب للخَلْق الظاهر والباطن واحد، فإذا كان ذلك المزاج كاملاً ظهر اثر الكمال في الظاهر والباطن معاً وإن كان ناقصاً ظهر اثره كذلك (12).

شخصية المناطقة:

ولم يقتصر تأثير القياس المنطقي على المجال العلمي فقط بل تعدى اثره إلى الناحية الشخصية في حياة اصحابه، فقد اصبح القياس لدى البعض منهم كانه العوبة في ايديهم يوجهونه حسبما تهوى نفوسهم او تبتغيه مصالحهم المؤقتة، والمعروف عن بعض المناطقة انهم كانوا بارعين في توجيه اقيستهم المنطقية بحيث يستطيعون فيها أن يأتوا بالبراهين "القاطعة" لتأييد رأي من الآراء وتأييد نقيضه في الوقت ناته، والظاهر أن معلوماتهم الواسعة تساعدهم على الحصول على القدمات التي يبتغونها من أي نوع كانت، فإذا عجزوا عن الحصول عليها من القرآن لجأوا إلى الحديث، وإذا اعجزهم نلك لجأوا إلى اقوال الحكماء أو الأمثال الدارجة أو غيرها، أما إذا شعروا بالعجز في هذا المجال أيضاً، فهم لا يترددون أن يختلقوا

لأنفسهم مقدمات عقلية فيعتبرونها من البديهيات القاطعة التي اتفق على صحتها العقلاء، والويل لن يتصدّى لهم بالنقد أو الاعتراض، إذ هم قادرون على مهاجمة المعترض باقيستهم المنطقية فيخزونه أو يفحمونه.

يمكن القول بأن الجاحظ كان من هذا الطراز قليلاً أو كثيراً. فقد رايناه يكتب في كثير من الأمور ويكتب فيما يناقضها أيضاً، فقد كتب رسالة في مدح النبيذ وأخرى في ذمه، وكتب رسالة في مدح الكتاب وأخرى في ذمهم، وكتب رسالة في مدح الوراقين وأخرى في ذمهم، وكان لا يبالي أن يفضل علياً على غيره من الصحابة تارة، ويؤخره عنهم تارة أخرى، وقد يحتج لبعض الطوائف الدينية على خصومها، ثم يعكس الآية بعد ذلك فيحتج لخصومها عليها.

من طريف ما يروى عنه في شأن ولعه بالأقيسة المنطقية أنه اجتمع ذات يوم مع ابن ماسويه الطبيب على مائدة أحد الوزراء فقد من الأطعمة، وكان فيها سمك ومضيرة، والمضيرة طعام يطبخ باللبن الحامض، وكان المعروف عند أطباء ذلك الزمان أن أكل المضيرة مع السمك مضر بالصحة، فنصح ابن ماسويه الجاحظ بأن لا يجمع بينهما في الأكل، فلم يسمع الجاحظ نصيحته، وأخذ يجادله جدلاً منطقياً إذ قال: "أيها الشيخ، لا يخلو أن يكون السمك من طبع اللبن أو مضاداً له، فإن كان أحدهما إلى أن اكتفينا"، فقال له ماسويه: "وأنه مالي خبرة بالكلام، ولكن كل يا أعدمان، وأنظر ما يكون في غد"، فأكل الجاحظ معانداً فأصيب بالفالج في ليلته، أبا عثمان، وأنظر ما يكون في غد"، فأكل الجاحظ معانداً فأصيب بالفالج في ليلته، وقال: "هذه وأنه نتيجة القياس المال!" (13).

إن هذه القصة قد تكون صحيحة أو غير صحيحة انما هي على أي حال غير مستبعدة لما نعرف عن الجاحظ من ولع بالقياس النطقي، والقصة على فرض صحتها قد تكون مثالاً جيداً للخطأ الذي يتورط فيه المناطقة باقيستهم، فقد يكفي فيها أن تؤدي بهم إلى الفالج!

من الأخطاء التي يتورَط فيها المناطقة أحياناً كثيرة، من جراء اعتمادهم الكلي على القياس المنطقي، أنهم يتسرعون في تكذيب كل خبر غريب غير مالوف لديهم، وقد شهدنا ذلك منهم مراراً في زماننا، من جملة ما أنكره في هذا الصدد أنه عندما ظهر المذياع لأول مرة في العراق، منذ ربع قرن تقريباً، رأيت رجلاً يسخر منه

ويسخر من الناس الذين يصدقون به، كان يقول عن المدياع انه بضاعة تجارية اريد بها الغش والضحك على الذقون، وإلا فليس من العقول ان يلتقط المدياع صوتاً منبعثاً من بلد بعيد، ولو كان المدياع صادقاً لاستطعنا ان نسمع به صوت الحاج محمد الساكن في قرية الدجيل، إن هذا الرجل لا يختلف في قياسه المنطقي عن الرازي او الفارابي او الجاحظ، فهو يأتي اولاً بمقدمة يقول فيها؛ إن سماع الصوت من بلد بعيد امر غير معقول، ثم يأخذ باستنباط النتيجة المطلوبة منها، ولست ادري ماذا قال الرجل حين شهد التلفاز بعد ذلك بزمن قصير، احس أنه رضخ للأمر الواقع وادرك بأن قياسه المنطقي لا يلانم الحياة الغريبة التي يعيش فيها.

وحدث مثل هذا لجد كاتب هذه السطور، وكان معروفاً بنزعته المنطقية. قيل له ذات يوم إن الإفرنج اخترعوا عربة تطير في الهواء وهي مصنوعة من الخشب والحديد واسمها "طيارة". فقال إن هذا امر غير معقول بتاتاً، ثم التفت إلى مطرقة كانت مطروحة بالقرب منه، وكانه اراد أن يجعل منها مقدمة لقياسه المنطقي، فقال: "هذه مطرقة مصنوعة من الخشب والحديد، فهل من المكن أن تطير؟...". فقال الحاضرون: لا. وصدقوا بقوله، وما هي إلا سنوات معدودة حتى كانت الحرب العالمية الأولى وحلقت في سماء بغداد طائرة ترمي الناس بالقنابل. عند هذا أخذ جدي ينظر في السماء وهو حائر لا يدري ما يقول.

وروى لي احد الثقات انه كان مرة في مضيف شيخ من شيوخ العشائر في الفرات الأوسط، واخذ يتحدث للشيخ وضيوفه عن الثلاجة وكيف انها تبرّد الأشياء وتنتج الثلج بوساطة الكهرباء، فهب احد الحاضرين وكان من رجال الفقه والمنطق، وكانه أراد أن يظهر مقدرته العلمية للحاضرين، فقال: إن هذا أمر مستحيل! وكان جدله قائماً حسب القياس التالي،

- (1) الشيء الحار لا يمكن أن ينتج البرودة ... (مقدمة كبرى).
 - (2) الكهرباء شيء حار ... دار ... (مقدمة صغرى).
 - (3) الكهرباء إذن لا يمكن ان تنتج البرودة ... (نتيجة).

قال الراوي، فشعرت بالخزي والفشل تجاه هذا المنطق المفحم.

الخلاصة التي نستخلصها مما سلف أن القياس المنطقي الذي كان الناس يستخدمونه في جدلهم في القرون الوسطى، ولا يزال الكثيرون منهم يستخدمونه حتى يومنا هذا، لا يصلح منهجاً للبحث العلمي وللكشف عن الحقيقة، إنما هو يصلح بالأحرى سلاحاً بيد الإنسان يستخدمه لللدفاع أو الهجوم كما تقتضيه عواطفه أو مصالحه أو عقائده، إنه كما قال أحد الباحثين المعاصرين؛ وسيلة يستطيع الإنسان أن يبرهن بها على صحة شيء وعلى صحة نقيضه أيضاً (14).

مبادىء المنطق الأرسطي:

تحدثت أنفاً عن صفتين من صفات المنطق الأرسطي هما كونه صورياً واستنباطياً. واريد الآن أن أتحدث عن المبادىء أو الأسس التي يرتكز عليها المنطق.

من دراستي للمنطق الأرسطي استطيع أن استنتج أن له ثلاثة مبادىء اساسية، هي:

- (1) مبدا العقلانية.
- (2) مبدأ السببية،
 - (3) مبدأ الماهية،

ولعل من المجدي ان اشرح كلا من هذه المبادىء بإيجاز لما لها من علاقة وثيقة بثورة ابن خلدون على المنطق الأرسطي، وسنرى في الفصل القادم كيف ان بعض مفكري الإسلام حاولوا انتقاد هذه المبادىء فمهدوا الطريق لابن خلدون في هذا الصدد.

لنبدا اولاً بمبدا العقلانية، وهو يعني الثقة المطلقة بالعقل وبمقدرته على اكتشاف الحقيقة، فقد كان الفلاسفة يعتقدون ان هناك طريقين للمعرفة لا ثالث لهما هما الحسن والعقل، اما الحسن فهو معرض للخطأ دائماً، ولم يبق إذن من طريق للمعرفة الصحيحة إلا طريق العقل.

يقول ابن مسكويه،

" ... فإن النفس وإن كانت تأخذ كثيراً من مبادىء العلوم عن الحواس، فلها من نفسها مبادىء اخر وافعال، لا تأخذها عن الحواس البتة، وهي المبادىء



الشريفة العالية التي تنبنى عليها القياسات الصحيحة، وذلك أنها إذا حكمت أنه ليس بين طرفي النقيض واسطة، فإنها لم تأخذ هذا الحكم من شيء آخر، لأنه أولى، ولو أخذته من شيء آخر لم يكن أولياً، وأيضاً فإن الحواس تدرك المحسوسات فقط، وأما النفس فإنها تدرك أسباب الاتفاقات وأسباب الاختلافات التي من المحسوسات، وهي معقولاتها التي لا تستعين عليها بشيء من الجسم ولا آثار الجسم، وكذلك إذا حكمت على الحس أنه صدق أو كذب فليست تأخذ هذا الحكم من الحس، لأن الحس لا يضاد نفسه فيما يحكم فيه، ونحن نجد النفس العاقلة فينا تدرك شيئاً كثيراً من خطأ الحواس في مبادىء افعالها وترد عليها احكامها، من ذلك أن البصر يخطىء فيما يراه من قرب ومن بعد... " (15).

خلاصة راي ابن مسكويه هذا الذي هو راي جميع الفلاسفة القدامى تقريباً: ان العقل له مقدرة طبيعية في الحكم على المحسوسات وتبيان الخطأ والصواب منها، وهذه المقدرة ليست مستمدة من الحواس إنما هى منبعثة من العقل نفسه.

إن هذا هو الذي جعل الفلاسفة يستنكفون من النزول إلى مستوى الأمور الحسوسة ليستقراوا الحقائق منها كما يفعل علماء العصر الحديث، بل هم يكتفون بما يأتي به التفكير المجرد من كليات عقلية عامة ويستنبطون منها النتائج المطلوبة، وهنا قد يعترض عليهم معترض فيقول؛ من أين جاءكم هذا اليقين أو الثقة المطلقة بصحة ما يأتي به العقل من كليات عامة؟ ومن يدريكم فربما كانت هذه الكليات العقلية معرضة للخطأ كتعرض المسوسات له؟

لقد وجه الغزالي هذا الاعتراض فعلاً. فكان جواب ابن رشد عليه انه قال: "من المعروف بنفسه عند الجميع ان هاهنا سبيلاً يفضي بنا إلى الحق وان إدراك الحق ليس بممتنع علينا في اكثر الأشياء، والدليل على ذلك اننا نعتقد اعتقاد يقين اننا وقفنا على الحق في كثير من الأشياء وهذا يقع به اليقين لمن زاول علوم اليقين، ومن الدليل أيضاً على ذلك ما نحن عليه من التشوق إلى معرفة الحق، فإنه لو كان إدراك الحق ممتنعاً لكان التشوق باطلاً، ومن المعترف به انه ليس هاهنا شيء يكون في أصل الجبلة والخلقة باطلاً".

الغريب ان ابن رشد يحاول البرهنة على صحة الكليات العقلية عن طريق هذه الكليات نفسها. فهو يقول: إننا ما دمنا نتشوق إلى معرفة الحق فلابد ان يكون

إدراك الحق ممكناً، وبرهانه في ذلك؛ انه لايجوز ان يكون هناك في اصل الجبلة والخلق شيء باطل، فإذا سالناه؛ من أين جنت بهذه الكلية العامة؟ قال؛ إنها من الأمور المعترف بها، أي انها من الأمور التي اجمع على بداهتها العقلاء.

مهما يكن الحال، فإن الفلاسفة العقلانيين كانوا في مختلف اطوارهم يستهينون بأمر الحس إذ هو في نظرهم لا يوصل إلى الحقيقة المطلقة، وليس من سبيل للوصول اليها عندهم إلا سبيل العقل على شرط أن لا يستعين في ذلك بالحس على أي وجه من الوجوه.

كان فلاسفة الإغريق بصفة خاصة يحتقرون كل ما من شانه استخدام الحواس، وهو احتقار مرجعه في اغلب الظن إلى احتقار الجسم بالنسبة للعقل، حيث كانوا يعتقدون بأن الجسم كتلة مادية فانية بينما العقل كانن روحاني خالد. ولهذا كانوا يقدرون من يستخدم عقله أكثر مما يقدرون من يستخدم جسمه، فالمفكر أفضل من العامل، وقد اقترح أفلاطون أن يتولى قيادة الناس "فيلسوف"، وكان من أفحش الأخطاء السياسية في نظره أن يشترك "عامل" في إدارة الحكم. وعندما نبغ أرخميدس في العلوم التجريبية وصنع الآلات اعتذروا عنه بأنه اضطر إلى ذلك اضطراراً، كأن اشتغاله بصنع الآلات عمل لا يليق بالرجل المفكّر من الطبقة العالية (17).

إن هذا كان من الأسباب الفغالة التي جعلت الإغريق القدماء، وكذلك المسلمين من بعدهم، ينبغون في العلوم الرياضية بوجه خاص ويصلون بها إلى درجة عالية من الإتقان، فهي علوم عقلية محضة، أو هي حسب التعبير المنطقي "صورية" وليست "مادية" أو حسية، والواقع أن العلوم التجريبية لم تتقدم في العصر الحديث إلا بعد أن هبطت النزعة "العقلانية" عن عرشها القديم وأخذت النزعة المادية الحسية تحل محلها قليلاً أو كثيراً.

ومما يجدر ذكره اننا بهذا القول لا نريد أن ننتقص من قيمة النزعة العقلانية أو نجردها من كل أثر حميد في تاريخ الفكر البشري، إن النزعة العقلانية لا نعرف قيمتها الحقيقية، كما قال الأستاذ مارتنديل، إلا إذا نظرنا إليها في ضوء الزمن الذي نشأت فيه، فهي قد نشأت لأول مرة في التاريخ عند الإغريق القدماء يوم كان التفكير الخرافي، أو ما يسميه مارتنديل بالتفكير "الديني ـ السحري"، مسيطراً

على انهان الناس، فالنزعة العقلانية إنن خطوة تقدمية بالنسبة لذلك التفكير، ومن هنا صح القول بأن المنطق الأرسطي كان إنجازاً رائعاً في زمانه حارب الخرافات ودفع الناس نحو الاعتماد على العقل (18).

والحق أن النزعة العقلانية لا تزال حتى يومنا هذا ذات أهمية لا يستهان بها، هذا إذا علمنا بان كثيراً من الشعوب لا تزال تعيش في جهل وخرافة، وأن العلاج الابتدائي لها هو أن نشجع فيها التفكير المنطقي والنظر في الأمور بمنظار العقل، إن النزعة العقلانية لا تضر التفكير إلا في الشعوب التي نمى فيها العلم وتطورت الحضارة، إذ هي عند ذاك تعرقل فيهم النظر التجريبي الواقعي، أما الشعوب الجاهلة فهي في حاجة إلى النزعة العقلانية أولاً وذلك بمثابة التمهيد لنمو النزعة العلمية الحديثة فيها.

مبدأ السببية:

ناتي الآن إلى شرح البدا الناني من مبادىء المنطق الأرسطي، وهو مبدا السببية، او ما يسمى أحياناً بمبدأ العلية، ومعناه أن جميع حوادث الكون تخضع لقانون صارم هو تعاقب السبب والنتيجة، أو العلة والمعلول، فالحوادث بهذا الاعتبار لا تقع اعتباطاً أو من جراء إرادة واعية، فهناك ارتباط ضروري بين الحدث وسببه، فإذا مست النار مثلاً شيئاً قابلاً للاحتراق، وفي وضع مساعد للاحتراق، فلا بد للشيء أن يحترق، ولا مفر من ذلك في كل زمان ومكان.

إن مبدأ السببية هذا قد نعتبره اليوم امراً بديهياً لا يصح الجدل أو الشك فيه، ولكنه في الواقع، كما قال الأستاذ كلسن، ليس كذلك، فالشعوب البدائية لا تفهمه ولا تعده بديهياً (19). فإذا التهبت النار فجاة في شيء اسرع الرجل البدائي إلى تعليل ذلك بسحر ساحر، أو فعل روح أرادت أن تقوم به انتقاماً من شخص معين، إن من الصعب على الرجل البدائي أن يبحث عن السبب المادي لالتهاب الشيء كما يفعل المحدنون

حدث مرة في إحدى القبائل البدائية ان اكل تمساح امراتين منهم، واستطاع رجل متمدن كان يعيش بينهم ان يعثر على التمساح ويقتله حيث وجد حلى المراتين في بطنه، وهذا دليل قاطع على ان التمساح كان قد اكلهما، ولكن العقلية البدائية لا

تستطيع أن تفهم هذا الدليل أو تقبله، فالتماسيح لا تعتدي على أحد قط، أما المراتان فقد قتلهما ساحر حيث استخدم التمساح في سبيل خطفهما، وقد أخذ التمساح حليهما أجرة له على ذلك (20).

نستطيع ان نقول عن مبدا السببية مثلما قلناه عن مبدا العقلانية، هو ان اكتشافه كان خطوة تقدمية في زمانه، ولكنه اصبح فيما بعد من القيود التي تعرقل سير التقدم العلمي. فإذا حدث حادث لسبب غير معروف لجأ المناطقة إلى إنكاره وتكذيبه حالاً. فالحادث قد يكون واقعياً شهده الكثير من الناس، ولكن المناطقة لا يصدقون به ما داموا لا يعرفون سببه، إنهم لا يدركون ان الأسباب قد تكون احياناً من اسرار الطبيعة الخفية التي لم يكتشفها العلم بعد، لقد اعتادوا على تعليل الحوادث بالأسباب التي تقبلها عقولهم فقط، غير دارين ان عقولهم محدودة، وربما اكتشف العلم ما يجعل الحادث الذي هو مستحيل في نظرهم امراً ممكناً.

إن هذه النزعة لا تزال تسيطر على اذهان الكثير من المتعلمين، لاسيما في البلاد العربية، وطالما وجدناهم يستنكرون المواضيع التي اخضعت للبحث العلمي حديثاً، كالتنويم المغناطيسي وتناقل الأفكار وتنبؤ الأحلام وما اشبه، بحجة أنها من الأمور الخرافية أو الميتافيزيقية التى لا يمكن تعليلها تعليلاً مادياً.

لقد اكتشفت العلماء في الغرب، مثلاً، حوادث وقرائن تدل على وجود تناقل الأفكار بين شخص وآخر من غير وساطة مادية معروفة بينهما، إنهم لم يستطيعوا ان يكذبوا تلك الحوادث، لأنها واقعية يمكن إخضاعها للتجريب العلمي، فافترضوا ان هناك امواجاً كهربائية مغناطيسية لم يكتشفها العلم ربما كانت هي السبب في هذا التناقل، وهذا هو شأن العلم الحديث دائماً، إذ هو لا ينكر الوقائع لجرد جهله بأسبابها، ولكن بعض المتعلمين لم يقبلوا بهذا الرأي لأنهم اعتادوا أن يكذبوا كل أمر لا تستطيع عقولهم تعليله.

من الأمثلة على ذلك موقف بعض المتعلمين في العراق تجاه كتاب "خوارق اللاشعور" الذي اصدرته عام 1952 . فقد حاولتُ في هذا الكتاب تلخيص احدث الآراء التي توصل إليها العلماء في الغرب في موضوع تناقل الأفكار وغيره. فشنوا عليه حملة شعواء واعتبروه كتاباً يدعو إلى الخرافة ويقوم على اساس غير علمي.

وتجدّدت الحملة مرة اخرى عندما أصدرت كتاب "الأحلام بين العلم والعقيدة" في عام 1959 .

وكان من نتائج الجدل الذي نشب حول هذا الكتاب الأخير، نقاش ظهر على صفحات مجلة "المثقف" البغدادية، بيني وبين احد الزملاء من اساتذة الجامعة. فكان رأي الزميل: ان تناقل الأفكار أمر غير ممكن من الوجهة العلمية، وأن العلم لم ولن يتوصل إلى شيء منه لأنه من الأمور التي تقوم على أسس ميتافيزيقية.

وكان جوابي عليه: أن العلم لا يعرف الحزم واليقين والقطع، شأن العلم أنه يشك ويظن، ولكنه لا يقطع ولا يجزم، لأنه لا يعرف جميع أسرار الطيعة، وربما اكتشف في المستقبل من تلك الأسرار ما يجعلنا نغير كثيراً من احكامنا الراهنة (21).

من غرائب المصادفات حقاً انه لم يمض على هذا الجدل غير مدة قصيرة حتى وردت الأخبار العلمية تقول بأن جامعة لنينجراد في روسيا اخنت تعنى بامر تناقل الأفكار وتقوم ببعض التجارب فيه. ويشرف على هذه الدراسة البروفسور ليوند فاسليف، رئيس قسم الفسلجة في جامعة لنينجراد، وقد صرح فاسليف للصحفيين قائلاً: "نعم، نحن لا نعرف تعليلاً لهذه الظاهرة النفسية، ولكن هذا لا يعني بالضرورة أن مثل هذا التعليل غير موجود. إن فعالية الدماغ هي إشعاع فيزياني، وهذا الإشعاع ضعيف جداً إلى درجة لا يمكن الإحساس به فيها ولكنه فيما يبدو قد ينتج في بعض الحالات تأثيراً على دماغ آخر، وليس ذلك من الأمور للستحيلة، إن الاتجاه العلمي الدقيق سوف يحل هذا اللغز في النهاية ".

وعندما ساله أحد الصحفيين قائلاً: اليس تناقل الأفكار خداعاً؟ ابتسم فاسليف وقال: لقد مر علينا زمن كان فيه التنويم المغناطيسي يعد خداعاً، واليوم يستعمل في معالجة بعض الأمراض⁽²²⁾.

خلاصة ما اريد قوله في هذا الصدد؛ ان مبدا السببية قد يكون مبدا صحيحاً في اساسه الطبيعي، ولكن بعض المفكرين قد يتمسكون به إلى درجة تجعلهم يكذبون الوقائع المشهودة لمجرد انهم لا يعرفون تعليلاً مادياً لها، وحين نقرا المؤلفات الفلسفية والكلامية التي زخرت بها العصور الوسطى نجدها تستخدم مبدا السببية في إنكار كثير من الأمور التي ظهرت صحتها في العصر الحديث،

مبدأ الماهية:

ولنات الآن إلى المبدأ الأخير من مبادىء المنطق الأرسطي وهو مبدأ الماهية، وهذا المبدأ في مجمله يقول بأن للشيء ماهية ثابتة لا يمكن أن تتغير أو تتناقض مع نفسها، ويتضمن المبدأ ثلاثة قوانين هي التي تعرف عند المناطقة باسم "قوانين الفكر" وهي كما يلى:

- (1) قانون الناتية (law of identity).
- (2) قانون عدم التناقض (law of contradition).
- (3) قانون الوسط المرفوع (law of excluded Middle).

وتعتبر هذه القوانين وجوهاً مختلفة لبدا الماهية. فالقانون الأول ينص على ان الشيء هو هو، أي انه في حقيقته لا يتغير بمرور الزمن، ذلك أن فيه خصانص ومميزات تبقى ثابتة خلال التغير. فإذا حكمنا على الشيء مثلاً انه حسن فإن هذا الحكم لا بد أن يظل صحيحاً إلى الأبد، أما القانون الثاني فينص على أن الشيء لا يمكن أن يجتمع فيه النقيضان. فهو مثلاً إما حسن أو قبيح ولا يمكن أن يكون حسناً وقبيحاً في أن واحد، أما القانون الثالث فينص أن ليس هناك وسط بين النقيضين. فمن الأشياء ما يكون حسناً مثلاً ومنها ما يكون قبيحاً، ولا مجال بينهما لشيء ثالث ليس بالحسن ولا بالقبيح (23):

كان فلاسفة الإغريق يعتقدون بأن الشيء الحقيقي هو الذي لا يتغير وأن وجود التغير فيه دليل على وجود النقص في كينونته، ولهذا فإن العرفة بمعناها الكامل لا تقوم إلا على الأشياء النابتة التي لا تقبل التغير (24). وكان افلاطون يعتقد أن اجتماع الأضداد في الأشياء الجزئية مما يخفضها في سلم الوجود، فما دام الشيء الواحد قد يكون كبيراً وصغيراً، أو حاراً وبارداً، في وقت واحد، إذن فهو موجود وغير موجود في وقت واحد، وإذن فهو من الأشياء المتغيرة المتعرضة للصيرورة وليس هو من الحقائق الثابتة الخالدة (25). وهذا مما دعا افلاطون وأمثاله من الفلاسفة القدامي إلى التعالي عن معرفة الأشياء الجزئية التي تزخر بها الحياة وإلى التطلع إلى الأفكار المطلقة التي لا تتغير ولا تتناقض، أنهم لا يحبون أن يعرفوا أشياء التطلع في كينونتها.

يوصف النطق القديم احياناً بانه "منطق الكينونة"، وذلك بالمقارنة إلى منطق العلم الحديث الذي يوصف بانه "منطق الصيرورة"، فالكون كله، بمختلف ظواهره، ينظر إليه الآن باعتباره في صيرورة دائبة وتغيّر مستمر، ونحن لا نستطيع أن نفهم الأشياء فهماً واقعياً إلا إذا نظرنا إليها بمنظار التغير والصيرورة،

يجوز القول ان من اعظم الفلاسفة الذين ساهموا في إنشاء منطق الصيرورة الحديث هو هيجل، فقد كان من رايه أن الشيء لا يمكن ان يقوم بذاته حسبما يقول به مبدا الماهية، إنه لا بد ان يحتوي على نقيضه في صميم تكوينه، وبوجود هذا التناقض في تكوين الشيء يظهر عليه التغير والصيرورة، وهذا هو الذي جعل الكون في حركة متصلة لا تهدا ابداً، لقد بنى هيجل نظريته على اساس ان التناقض الصيل في طبيعة الأشياء، وبهذا هدم جزءاً كبيراً من المنطق القديم الذي قام على اساس عدم التناقض.

وجاء بعد هيجل داروين بنظريته المشهورة في التطور، فاضاف إلى الطنبور نغمة جديدة ـ كما يقول المثل العربي، لقد اصبح مفهوم التطور "موضة" العصر بعد داروين، فكل شيء في تطور او صيرورة لا نهاية لها، وكان سبب التطور عند داروين هو التنازع، وهذا لا يختلف في اساسه المنطقي عن مفهوم التناقض الذي جاء به هيجل، وبذلك كملت الصورة في الأذهان، حيث لم تبق فيها اهمية للحقائق الثابتة المطلقة التي كان يتغنى بها المناطقة القدماء.

لقد كان المنطق في الماضي فوتوغرافياً فاصبح الآن سينمانياً، وكان سكونياً فصار حركياً (26). ولا يخفى ما لهذا التحول في المنطق من اثر كبير في نشوء العلوم الاجتماعية بصورة عامة وفي نشوء علم الاجتماع بصفة خاصة، فالظواهر الاجتماعية ليست ثابتة أو مطلقة، إنها تتغير باستمرار من جهة، وهي من الجهة الأخرى، نات وجوه مختلفة؛ كل فريق من الناس ينظر إليها من ناحيته الخاصة، فمنهم من يراها حسنة ومنهم من يراها قبيحة، ومنهم من يراها بين، على درجات متفاوتة، والناس لا يمكن أن يتفقوا على رأي واحد في ذلك، فلهم من لختلاف مصالحهم وعواطفهم وتقاليدهم وعقدهم النفسية، ما يجعلهم مختلفين دوماً، على هذا المنوال تسير الحياة الاجتماعية، ولا بد لمن يريد أن يفهمها فهماً صحيحاً أن ينظر إليها بمنظارها.

هوامش الفصل الأول:

- (۱) عرف هذا المنطق بأسماء شتى، فهو قد يسمى بالمنطق القديم، أو التقليدي، أو الأرسطي، أو الإغريقي، أو الصوري، أو غير ذلك. ولم نحب أن نقتصر في هذا الكتاب على اسم واحد من تلك الأسماء، بل تركنا الأمر يجري كما تقتضيه القرينة في كل موضع يرد فيه ذكر للمنطق. وربما اضطررنا أحياناً أن نذكر اسم المنطق مجرداً ونعني به المنطق القديم.
 - (2)أحمد أمين وزكى نجيب محمود، قصة الفلسفة القديمة، (القاهرة 1958)، ص 238.
 - (3) جميل صليبا وكَّامل عياد، المنطق وطرائق العلم العامة، (بيروت 1948)، ص 60 61 .
 - (4) مقدمة ابن خلدون (طبعة لجنة البيان العربي) ، ص 211 .
 - (5) على بن محمد الماوردي،الأحكام السلطانية، (القاهرة 1960)، ص 9 .
- (6) أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، (تحقيق محب الدين الخطيب)، القاهرة 1371 هـ ، ص 232 .
 - (7) هبة الدين الحسين، نهضة الحسين، (النجف 1946)، ص 9 .
 - (8) أحمد أمين وزكى نجيب محمود ، قصة الفلسفة الحديثة (القاهرة 1949) . ج 1 ، ص 64 .
 - (9) المصدر السابق ، ص 61 .
 - (10) على عبد الواحد وافي، فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة، (القاهرة 1961)، ص 29 35 .
 - (11) فخر الدين الرازي، كتاب الفراسة، (باريس 1939)، ص 4 5 .
 - (12) المصدر السابق.
 - (13) انظر في ذلك كتاب "أسطورة الأدب الرفيع" لكاتب هذه السطور، ص 227 278 ، وغيرها.
 - .Henry Thomas, The Living World of Philosophy, (Philadelphia, 1946), P. 91. (14)
 - (15) أحمد بن مسكويه، تهذيب الأخلاق ، (بيروت 1961)، ص 10 .
 - (16) عبده الحلو، ابن رشد، (بيـروت 1960)، ص 92 .
 - (17) زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، (القاهرة 1956)، ص 393 394.
 - .Don Martindale, The Nature & Types of Sociological Theory, (London 1961), P. 9 (18)
 - ·Hans Kelson, Society & Nature, (London 1946) p. vii. (19)
- (20) ليفي برهل، العقلية البدائية، (ترجمة الدكتور محمد القصاص ومراجعة الدكتور حسن الساعاتي)، ص 42 ، 43 .
- (21) انظر تفاصيل النقاش في مجلة "المثقف" البغدادية، أعداد : 15 ، 16 ، 17 ، 19 (السنة الثالثة 1960).
 - Link Magazine, (Oct. 8. 1961) p. 29. (22)
 - (23) على سامي النشار، المنطق ألصوري، (القاهرة 1954)، ص 56 61 .
 - John Dewey, Logic, The Theory of Inquiry, (New York, 1938) P.84. (24)
 - (25) زكى نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقيا، (القاهرة 1953) ص 153.
 - .Henry Thoma, s, op cit, p. 97 (26)

الغصل الثاني

المنطق الأرسطي في الإسلام

اختلف الباحثون في تعيين الزمن الذي بُدىء فيه بترجمة المنطق الأرسطي إلى اللغة العربية، فمنهم من جعله في العهد الأموي ومنهم من جعله في صدر العهد العباسي، ومهما يكن الحال فإن هذا المنطق اصبح له أثر كبير جداً في الثقافة الإسلامية. وانقسم المسلمون إزاءه إلى قسمين متضادين، فمنهم من اعتنقه بحرارة، وتعضب له، وعده مكملاً للقرآن، ومنهم من انتقده وحاربه وجعله مرادفاً للزندقة حيث كان شعارهم: "من تمنطق فقد تزندق ".

وليس مرادنا في هذا الفصل الإتيان بتفاصيل الجدل الذي نشب في الإسلام بين مؤيدي النطق ومعارضيه، فذلك أمر يصعب علينا الإحاطة به في هذا المجال، ونحن نكتفي من ذلك بذكر بعض النقاط التي لها صلة مباشرة بموضوعنا الراهن حول ابن خلدون وموقفه تجاه المنطق الأرسطي،

ومما تجدر الإشارة إليه أن الذين انتقدوا المنطق من المسلمين يختلفون في بعض الوجوه عن الذين انتقدوه في العصر الحديث، ففلاسفة العصر الحديث إنما انتقدوا المنطق الأرسطي في سبيل الدعوة إلى منطق جديد هو منطق العلوم التجريبية والدراسات الواقعية، أما الذين انتقدوه من المسلمين فقد فعلوا ذلك في الغالب من أجل الدفاع عن العقيدة الدينية والاحتفاظ بسلامتها في النفوس، وقد نستطيع أن نستثني منهم في ذلك مفكراً واحداً هو ابن خلدون، فقد حاول هذا المفكر نقد النطق

لكي يبين قصوره عن فهم الحياة الاجتماعية كما هي عليه في الواقع، وابن خلدون في هذا يشبه فلاسفة العصر الحديث شبهاً لا يستهان به،

إن ابن خلدون، كما سنرى، استمد كثيراً من جذور نقده المنطقي من اسلافه، ولكنه حوّر افكارهم وطوّرها بحيث جعلها ملائمة لتفكيره الاجتماعي الواقعي، واهم من تأثر بهم ابن خلدون من هذه الناحية، فيما اعتقد، هم الغزالي وابن تيمية. والواقع أن هذين الرجلين هما أعظم من نقد المنطق الأرسطي في القرون الوسطى كلها، سواء في أوربا أو في غيرها من البلاد الإسلامية، وهما وإن كانا قد نقدا المنطق في سبيل غاية دينية بحتة، إلا أنهما قد توصلا من ذلك إلى آراء لا تقل من بعض وجوهها عن آراء الفلاسفة الحديثين.

وقبل أن أتحدث عن آراء الغزالي وابن تيمية أرى أنه من المستحسن أن أتحدث قليلاً عن رأي "الشُكَاك" الذين سبقوهما في نقد المنطق، وكذلك عن رأي الجاحظ.

رأي الشكاك:

الشكاك جماعة عجيبة ظهرت في العالم الإسلامي، وكان اثرها في تفكيره وفي حضارته مشابهاً إلى حد كبير اثر السفسطانيين في الحضارة الإغريقية، وقد كتبوا في مذهبهم الشكي كتباً كثيرة إلا أنها اتلفت واحرقت، ولم يبق منها إلا ما نجده في كتب الناقدين لهذه الجماعة من عبارات منقوصة وآراء مشوهة، ونحن الأن لا نعرف اسماء أفرادها وشخصياتهم على وجه اليقين، وإن كنا نعد من بينهم صالح بن عبد القدوس المتزندق المعروف، وابن الراوندي الذي يتناقل البغداديون نكاته المقدعة في حكمة الخالق، ومحمد ابن زكريا الرازي الطبيب الشهور.

كان الشكاك بوجه عام يستهينون بالجدل المنطقي الذي كان مسيطراً على انهان المتكلمين في زمانهم ويرونه سلاحاً في أيدي الفرق المتنازعة إذ هو لا يثبت حقاً ولا يوصل إلى يقين. وكانوا يقولون في ذلك: "كل ما ثبت بالجدل فبالجدل ينقض". ومن المحتمل جداً أن الغزالي قد اطلع على أرائهم واستفاد منها من الناحية السلبية.

يقول الشكاك؛ "إنّا وجدنا الديانات والأراء والمقالات، كل طانفة تدعي أنها إنما اعتقدت ما اعتقدته عن الأوانل، وكل طانفة منها،



وربما غلبت هذه في مجلس، ثم غلبتها الأخرى في مجلس أخر، على حسب قوة المناظر وقدرته على البيان، فهم في ذلك كالمتحاربين يكون الظفر سجالاً بينهم، فصح أن ليس هاهنا قول ظاهر الغلبة، ولو كان لما أشكل على أحد، ولما اختلف الناس في ذلك كما لم يختلفوا فيما أدركوه بحواسهم، وبدائه عقولهم، وكما لم يختلفوا في الحساب، وفي كل شيء عليه برهان لائح... ومن المحال أن يبدو الحق إلى الناس فيعاندوه بلا معنى، ويرضوا بالهلاك في الدنيا والآخرة بلا سبب، فلما بطل هذا صح أن كل طائفة إنما تتبع إما ما نشأت عليه، وإما ما يخيل لأحدهم أنه الحق دون تثبت ولا يقين...ونرى الجماعة الكثيرة قد طلبوا علم الفلسفة وتبحروا فيها، ووسموا انفسهم بالوقوف على الحقائق وبالخروج عن جملة العامة، ونجد آخرين قد تمهروا علم الكلام، وافنوا فيه دهرهم ورسخوا فيه، وفخروا بأنه قد لاح لهم الفرق بين الحق والباطل بالحجج، ثم نجدهم كلهم . فلسفيهم وكلاميهم . مختلفين كاختلاف العامة وأهل الجهل بل أشد اختلافاً...فلو كان لبرهان حقيقة لما اختلفوا فيه هذا الاختلاف ولبان على طول الأزمان ومر الدهور. ونرى الفيلسوف أو المتكلم يعتقد مقالة، ويناظر عليها ويعادي من خالفها، ويبقى على ذلك حياته، ثم تبدو له بادية فيرجع اشد ما كان عداوة لما كان ينصر، وينصرف يناظر في إفسادها، ويجاهد في إبطالها... فدل هذا كله على فساد الأدلة وتكافنها (١)....

رأي الجاحظ:

تحدثنا عن الجاحظ في الفصل السابق وقلنا إنه كان مولعاً بالقياس المنطقي يستخدمه في الشيء وفي نقيضه. إنه كان على اي حال من أنمة المعتزلة، والمعتزلة بوجه عام من أكثر الناس استعمالاً للمنطق وإيماناً به، ولكن الذي ينبغي أن نذكره هنا أن الجاحظ لم يكن مقلداً للمعتزلة في كل آرانهم، فقد كان من أولى العقول المبدعة والثقافة الواسعة، وكثيراً ما رأيناه يخالف المعتزلة في بعض وجهات نظرهم.

هناك نظرية جاء بها الجاحظ وخالف بها المعتزلة (2)، وهي نظرية ذات اهمية غير قليلة في موضوع المنطق، ويؤسفنا أنها لم تحفظ بتفاصيلها كما جاء بها الجاحظ، فهي قد ضاعت أو أتلفت كما ضاعت كتب للجاحظ كثيرة، إنما بقى منها شيء يسير نجده في كتب الناقدين للجاحظ أو المترجمين له.

والنظرية في مجملها تناقض النزعة العقلانية التي هي من مبادىء المنطق القديم كما اسلفنا، ويتبين لنا من دراسة البقية الباقية من النظرية ان الجاحظ يعتقد بان العقل البشري لا يستطيع ان يرى الحقائق الخارجية رؤية صحيحة تامة، فهو محدود في مجال معين لا يستطيع ان يتعداه، مثله في ذلك كمثل البصر، فأنت تنظر إلى الدنيا بعينك ولكنك لا تستطيع ان ترى بها كل الأشياء الوجودة، إذ أن بصرك محدود تحدّه الحواجز الكثيفة من جهة والسافة البعيدة من الجهة الأخرى، وليس في مقدور إنسان إذن أن يرى ما يراه إنسان آخر إلا إذا كان مجال البصر لديهما متماثلاً، وهذا هو شأن العقل، ولهذا فإن من الظلم أن نطالب الناس بأن يحكموا في الأمور حكماً متشابهاً، إن مجال عقولهم مختلف، ولا بد إذن من أن تأتي احكامهم مختلف، وهذا أمر طبيعي لا مفر منه.

الجاحظ يوافق المعتزلة على قولهم بأن الإنسان قادر على توجيه إرادته كما يشاء، ولكن هذه المقدرة لا تعني في رأي الجاحظ أن الإنسان قادر أن يفكر كما يشاء، فأنت قادر مثلاً أن تفتح عينك أو تغلقها ولكنك مع ذلك لا تقدر أن ترى أبعد من مجال بصرك، وإذا كنت مصاباً بعمى الألوان فأنت تريد أن تميز اللون الأحمر عن الأسود ولكنك غير قادر، وكذلك الأمر في التفكير فالإنسان يستطيع أن يفكر في الأشياء وأن يمتنع عن التفكير فيها، إنما هو غير قادر أن يفكر في أمور خارجة عن نطاق تفكيره، أو في أمور يعجز عقله عن استيعابها.

إن هذه النظرية الجاحظية رائعة حقاً وهي تقرب قرباً كبيراً مما توصل إليه علماء الاجتماع الحديث في موضوع "اجتماعية المعرفة". ولو ان الزمن حفظ لنا النظرية بجميع تفاصيلها لربما وجدنا فيها ما يجعل الجاحظ اعظم من ابن خلدون من ديث روعة الدراسة الاجتماعية (3). والظاهر أن هذه النظرية لم ترق في اعين الفقهاء والمتزمتين فسعوا إلى إتلافها أو ضياعها

لعل من الأسباب التي جعلت الفقهاء يمتعضون من نظرية الجاحظ هو انها تؤدي إلى القول بأن الكثير من الكفار غير مسؤولين عن كفرهم وأن الله لن يعاقبهم عليه، فالكافر الأمي الذي يعيش في قرية منعزلة مثلا لا يعرف من العقائد غير العقيدة التي نشاعليها، وهو إذن لا يستطيع أن يفكر إلا في نطاق تلك العقيدة، إنه غير ملوم في ذلك وغير معاقب عليه، فإله لا يكلف نفساً إلا وسعها، وفي رأي

الجاحظ أن الله لا يعاقب من الكفار إلا أولنك المعاندين الذين يدركون الحق ولا يؤمنون به حرصاً على جاه أو رناسة دينية أو نحو ذلك من الأسباب⁽⁴⁾.

إن نظرية الجاحظ على اي حال كان لها اثر غير قليل في تفكير الغزالي وقد راينا الغزالي في كتبه ينتقدها تارة ويؤيدها اخرى، ومما قال الغزالي في شأنها؛ إن هذا الرأي ليس بمحال عقلاً ولو ورد به الشرع لكان جانزاً (5)، يبدو من هذا أن الغزالي يرى أن نظرية الجاحظ معقولة ولكنه يتخوّف منها لأن الشرع لم يأت بها، وأرجح الظن عندي أن الغزالي استفاد من تلك النظرية من حيث لا يشعر، أي أن النظرية أثرت في تفكيره تأثيراً لا شعورياً ولعلها كانت من "الخمائر" التي تفاعلت في عقله الباطن فأنتجت في النهاية نقده المهم للعقل والمنطق.

نقدية الغزالي:

ليس من اليسير التعرف على الغزالي من خلال سطور قليلة فقد كان الرجل ذا عقلية فذة يندر أن يظهر لها مثيل طوال أجيال متعاقبة، وقد سبق الغزالي زمانه في كثير من الأراء التي جاء بها، وقد كانت له شخصية غريبة تختلف عن شخصية غيره من الفقهاء أو الفلاسفة اختلافاً بيّناً، قال القاضي ابن العربي: "إني رأيت الغزالي في البرية وبيده عكازه وعليه مرقعة وعلى عاتقه ركوة، وقد كنت رأيته في بغداد يحضر درسه أربعمائة عمامة من أكابر الناس وفضلائهم يأخذون عنه العلم، فدنوت منه فسلمت عليه وقلت له: يا إمام، اليس تدريس العلم ببغداد خيراً من هذا؟ "، وكان رد الغزالي أن نظر إلى أبن العربي شزراً ثم تمتم ببعض الكلمات الصوفية والأبيات الشعرية، ومما قال:

غزلت لهم غزلاً دقيقاً فلم اجد لغزلي نساجاً فكسرت مغزلي (6).

يقول الغزالي إنه لم يجد لغزله الدقيق من ينسجه فكسر مغزله وهذا يدل على مبلغ الألم الذي كان الغزالي يشعر به تجاه الجمود الذي كان يسيطر على اذهان معاصريه، والواقع أن الغزالي لقى في حياته من العنت والنقد المرير شيئاً كثيراً، وقد أتهمه خصومه بالزندقة من جراء الأراء الجديدة التي جاء بها⁽⁷⁾. شأنه في ذلك شأن الكثيرين من المجدين الذين يواجهون معاصريهم بما لم يالفوه.

كان الأثر الذي أحدثه الغزالي في التفكير الإسلامي عظيماً جداً يندر مثيله، من

جملة هذا الأثر أنه لفت انظار السلمين إلى أهمية المنطقق وإلى وجوب دراسته. ويعتبر هذا العمل من الغزالي نقطة تحول في موقف السلمين تجاه المنطق الأرسطي، فبعد ما كان أكثر الفقهاء ينظرون إلى المنطق نظرة تحريم واحتقار، أصبحوا بتأثير الغزالي يهتمون بدراسته ويستعملونه في علومهم المختلفة، ومنهم من عدّ تعلم المنطق فرض كفاية على المسلمين (8).

من أقوال الغزالي المشهورة قوله؛ "من لا يحيط بالمنطق فلا ثقة بعلومه أصلاً". وكان من رأي الغزالي أن المنطق ذو فأندة في جميع العلوم النظرية، عقلية كانت أو فقهية. وفأندته هي التخلص من حاكم الحس وحاكم الهوى والتمسك بحاكم العقل والتوصل إلى درجات السعادة (9).

والملاحظ أن الغزالي يطلق على المنطق في كثير من الأحيان اسماء اخرى كالمك والمعيار والميزان، ويعتقد البعض أن الغزالي فعل ذلك لكي يتفادى غضب معاصريه من الفقهاء (10). في رأيي أن الغزالي فعل ذلك لغرض آخر، فهو قد سمى المنطق بهذه الأسماء لكي يشير بها إلى أن المنطق آلة ذات استعمال محدود، فهو كالميزان الذي توزن به أشياء معينة ولا يمكن استعماله في وزن أشياء أخرى.

إن الغزالي يعتقد أن النطق يصح استعماله في العلوم التي تحتوي على كليات عامة متفق على صحتها من قبل الناظرين فيها، إذ هم يستطيعون بواسطة النطق أن يستخرجوا الجزنيات من تلك الكليات، وهنا يقول الغزالي: "وليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه يعترف به كلهم، فإنهم إذا لم يتفقوا في الميزان لم يمكن رفع الخلاف بالوزن "(١١).

إن الغزالي يختلف في هذا عن الفلاسفة والمناطقة القدامى الذين كانوا يثقون بالمنطق ثقة مطلقة ويؤمنون بصحة استعماله في جميع المجالات، ففي رأي الغزالي ان البرهان المنطقي قاصر عن ان يصل بالإنسان إلى اليقين في القضايا الإلهية والروحية، فهذه القضايا هي اعمق واعظم من ان تدركه عقولنا المحدودة، إنها خارجة عن نطاق البرهان المنطقي والنظر العقلي.

والغزالي ينعى على المتكلمين النين يحاولون إقامة عقائدهم على أساس من العقل والنطق. الواجب في رايه أن نقيم إيماننا الديني على أساس ما جاء به الوحى أو

الكشف الصوفي، فنثق به ونصدق به تصديقاً جازماً لا شك فيه، وكلما ابتعد الإيمان عن اقيسة المنطق وبراهينه كان أقوى في النفس وأقرب إلى الصواب.

يقول الغزالي: "والعلوم العقلية تنقسم إلى دنيوية وأخروية، فالدنيوية كعلم الطب والحساب والهندسة والنجوم وسائر الحرف والصناعات، والأخروية كعلم أحوال القلب وأفات الأعمال والعلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله، وهما علمان متباينان، أعني أن من صرف عنايته إلى أحدهما حتى تعمق فيه، قصرت بصيرته عن الآخر على الأكثر، ولذلك ترى الأكياس في أمور الدنيا وفي علم الطب والهندسة والفلسفة، جهلا في أكثر علوم الآخرة، لأن قوة العقل لا تفي بالأمرين جميعاً في الغالب، فيكون أحدهما مانعاً من الكمال في الثاني... "(12).

يعتقد الغزالي ان العقل المنطقي هو اعلى مرتبة واصح استنتاجاً من الحس، ولكنه في الوقت ذاته ادنى مرتبة من الكشف الصوفي. ويقتبس الغزالي من الفلاسفة قولهم بأن المعرفة القائمة على الحس معرضة للخطاء فهي لا امان لها ولا ثقة بها بالنسبة إلى المعرفة العقلية (13). فأنت تنظر مثلاً إلى الكوكب فتراه صغيراً جدائم تأتي الأدلة الهندسية لتدلك على أنه اكبر من الأرض. وأنت كذلك تنظر إلى الظل فتراه ساكناً ثم يأتي العقل ليدلك على أن الظل متحرك حيث يستنتج ذلك من تغير مكان الظل ساعة بعد ساعة. معنى هذا أن العقل يكذب الحس، ومن يدرينا إذن لعل وراء العقل مقدرة أخرى تكذبه كما كذب هو الحس. يقول الغزالي: "فقالت المسوسات، وقد كنت واثقاً لي فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي، فلعل وراء إدراك العقل حاكم العقل حاكم العقل حاكم العقل عكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه " (14).

وينتهي الغزالي من هذا التحليل إلى الجزم بأن وراء العقل إدراكاً اخر أسمى، وهو الإدراك الذي يتمثل في وحي الأنبياء وكشف المتصوفة، وهو الذي يجب أن تقوم عليه العقائد الدينية، ونحن قد نوافق الغزالي على هذه النتيجة أو نخالفه، ولكننا على اي حال لا نستطيع أن ننكر ما في تحليله من قوة وجدة، فهو يرى أن في الكون من الحقائق ما تعجز عقولنا عن فهمه، وهو بهذا فند مبدأ العقلانية الذي كان مسيطراً على اذهان الفلاسفة والمناطقة القدامي، ولعلنا لا نغالي إذا قلنا إن

الغزالي في هذا النقد يشبه الفيلسوف الألماني كانط الذي ظهر بعده بسبعة قرون تقريباً.

والغزالي لم يكتف بنقد مبدأ العقلانية وحده، بل رأيناه ينقد مبدأ السببية أيضاً. وهو في هذا يشبه فيلسوفاً آخر عاش قبل كانط بمدة قصيرة هو الفيلسوف الإنكليزي هيوم، وخلاصة رأي الغزالي في مبدأ السببية هي: أننا نشاهد تعاقب حادثة بعد أخرى، مرة بعد مرة، فنصطلح على تسمية الأولى سبباً والثانية نتيجة. ان ذلك مجرد عادة عقلية اعتدناها، وهذا الاعتياد لا يمكن أن نستدل به على أن هناك ترابطاً ضرورياً بين الحادثتين المتعاقبتين وأن هذا الترابط يحدث دائماً من غير أن يطرا عليه تغيير، فإنا كان الاحتراق يحدث بعد ملاقاة النار مثلاً، فليس يعني ذلك أن للاقاة النار دخلاً في حدوث الاحتراق، إنها قضية تعاقب لا غير، وهذا التعاقب جرى بأمر أنه، وقد لا يجري أحياناً إذا شاء أنه (15).

وقد فطن الغزالي إلى أن إنكار السببية بهذا الشكل ينتهي بنا إلى ارتكاب محالات شنيعة، حيث يجوز أن ينقلب الكتاب في أيدينا إلى حيوان، وتنقلب جرة الماء إلى شجرة تفاح، يجيب الغزالي على ذلك قائلاً؛ إن أنه تعالى خلق لنا علماً بأن هذه المكنات لم يفعلها، ولم ندّع أن هذه الأمور واجبة، بل هي ممكنة يجوز أن تقع، ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ترسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه، إن أنه لم ينبت من الشعير حنطة ولا من بذر الكمثرى تفاحاً، ولكن من استقرا عجانب العلوم لم يستبعد من قدرة أنه ما يحكى عن معجزات الأنبياء (16).

مما يجدر ذكره ان الغزالي إنما اراد ان ينكر الضرورة العقلية في مبدأ السببية لكي يترك مجالاً لتصديق الخوارق التي ظهرت على يد الأنبياء، وقد رد عليه ابن رشد رداً مسهباً جاء فيه؛ إننا لا نحتاج إلى هدم مبدأ السببية لكي نصدق بمعجزات الأنبياء، فالمعجزات التي صح وجودها ليست من الأمور المستحيلة عقلاً، إنما هي من باب وضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة في سعادة جميع الخلق، كما هو الحال في معجزة القرآن (17).

والغريب أن الغزالي يعتقد أن الأنبياء ليسوا وحدهم الذين يظهر على أيديهم اعمال خارقة للعادة، بل يشاركهم فيها الأولياء والسحرة، فهي إذا ظهرت على يد

نبيّ سميت معجزة، وإذا ظهرت على يد ولي سميت دَرامة، وإذا ظهرت على يد ساحر سميت سحراً. إنما هي جميعاً من نوع واحد، إذ هي تحدث خلافاً لبدا السببية، والغزالي يفرّق بين النبي والولي بكون الأول منهما يتحدّى الناس بعمله الخارق بينما الثاني لا يتحداهم به، أما الفرق بين النبي والولي وبين الساحر فهو صلاح السيرة، فإذا كان صاحب العمل الخارق متحلياً بالسيرة الفاضلة ومحامد الأخلاق فهو نبي أو ولي، أما إذا كان فاسداً يستعمل عمله الخارق في الشر فهو الساحر الخبيث (18).

ابن تيمية والمنطق:

ابن تيمية من الشخصيات الفلسفية الكبرى في الإسلام، وهو في نظري يلي الغزالي من حيث قوة الإبداع الفكري، لا سيما فيما يتصل بالناحية المنطقية، ولكن ابن تيمية يختلف عن الغزالي من ناحية أخرى، فقد راينا الغزالي في أواخر أيامه بياس من الناس ويعتزل الحياة حيث لم يجد لغزله المتاز نساجاً يليق به، أما أبن تيمية فلم يياس ولم يعتزل، بل ظل مشاركاً للناس في حياتهم يكافح فيها كفاح الستميت حتى وصل به الحال مرة أن لبس لامة القتال واشترك مع الجيوش العربية في محاربة المغول قرب دمشق عام 702 ، وكان إيمانه وحماسته في المعركة من عوامل النصر على المغول، ولم يسلم أبن تيمية من الاضطهاد والسجن لجراته وصراحته في الإعلان عن رأيه، وقد انتهى الأمر به أخيراً أن مات في السجن (19).

وصل نقد النطق على يد ابن تيمية إلى القمة، وهو لم يقتصر في نقده للمنطق على نقض مبدأ العقلانية والسببية كما فعل الغزالي إنما حاول نقض الأصل الذي يقوم عليه الاستنباط المنطقي والقياس، وهو في هذا يشبه فرانسيس بيكون وجون ستيوارت مل.

اهم ما قام به ابن تيمية في هذا الصدد هو انه اخذ يشكّك في صحة الكليات العقلية العامة التي كان المناطقة يجعلونها مقدمات لأقيستهم المنطقية ويعتمدون عليها في براهينهم اعتماداً لا يجوز الجدال فيه، فهذه الكليات في نظر ابن تيمية ليست ضرورية ولا بديهية وليس لها وجود خارجي، إنها بالأحرى من الأمور النسبية التي يختلف الناس في تقديرها، فما هو بديهي منها عند بعض الناس قد

يكون غير بديهي عند البعض الآخر، وابن تيمية يقول في هذا: "والناس يتفاوتون في قوى الأنهان الشاعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان الشاعث .

يرى ابن تيمية أن الكليات العقلية قد تكون بديهية أحياناً كما في العلوم الرياضية، فالكليات التي يعتمد عليها علم الهندسة مثلاً هي بديهية اتفق الناس على اليقين بها في كل زمان ومكان، أما في العلوم الأخرى فهي ليست كذلك، كما في علم الطب مثلاً، فالكليات هنا نشأت عن تجارب شخصية لأفراد من البشر ثم نقلت التجارب جيلاً بعد جيل، وربما جاءت تجارب أخرى تنقضها.

إن الكليات العقلية في رأي ابن تيمية موجودة في الأنهان وليس لها كيان خارجي قائم بذاته، والبرهان المنطقي القائم على هذه الكليات لا يوصل إذن إلى علم يقيني، إنما هو يوصل إلى أمور ظنية مقدرة في الأنهان فقط، إن العلم الحق عند ابن تيمية هو الذي يستمد حقائقه من الأشياء الجزئية المتعينة باشخاصها في الخارج لا من الكليات المقدرة في الذهن، والطريقة التي يتوصل بها إلى العلم الحق هي الانتقال من الجزئي إلى الجزئي، وذلك حسبما يسميه الفقهاء بقياس الغانب على الشاهد، وهذا القياس إذا ما نظمته التجربة وحدده مبدأ السببية أصبح موصلاً إلى اليقين (21).

يبدو من هذا أن ابن تيمية يخالف الغزالي في مبدأ السببية، ولكن هذا خلاف ظاهري أكثر منه حقيقي، فالغزالي لم ينكر على الناس استخدام مبدأ السببية في علومهم، إنما هو أنكر وجود المبدأ في خارج الذهن، فالسببية عند الغزالي عادة ذهنية وهي تصدق في معظم الأحوال لأن الله أراد الأمور أن تجري على مقتضى هذه العادة، مع العلم أنه قادر على تغييرها متى شاء.

وقد فرّق ابن تيمية بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي، فالإمكان الذهني هو أن يعرض للذهن شيء فيفترض وجوده لا لعلمه بوجوده بل لعلمه بإمكان وجوده عقلياً، أما الإمكان الخارجي فهو أن يعرض للذهن شيء فيقر بوجوده لعلمه بوجوده واقعياً، أو بوجود نظيره، أو بوجود ما هو أبعد في الوجود منه (22). وابن تيمية بهذا التفريق يختلف عن الفلاسفة الذين كانوا منهمكين في بحوثهم لليتافيزيقية على أساس من التجريد الذهني الذي لا صلة له بواقع الحياة، إن ابن تيمية يريد من الفلاسفة أن يستمدوا احكامهم عن طريق قياس الغائب على الشاهد، لا أن يحلقوا في عالم الإمكان العقلي للطلق

خلاصة الفصل:

لاحظنا في هذا الفصل ظهور اربع حركات فكرية تحاول أن تنتقص من أهمية النزعة العقلانية والمنطق الأرسطي، وكل محاولة تستفيد من المحاولة السابقة لها ثم تسعى إلى تطويرها نحو مدى أبعد، وحين نصل إلى ابن تيمية نراه يرتفع إلى القمة في نقده للمنطق أو ما أسماه في أحد كتبه بـ "نقض النطق".

إن كل محاولة من تلك المحاولات الأربع تسعى إلى حصر استعمال العقل والمنطق في دائرة اضيق مما حصرتها به المحاولة السابقة، ويأتي ابن تيمية اخيراً لينقض معظم البناء الذي شاده الفلاسفة العقلانيون قديماً. إنه يرى كان المعرفة البشرية على نوعين دينية وطبيعية، ففي المعرفة الدينية لا حاجة بنا إلى استعمال المنطق، إذ اننا يجب ان نستمدها من "السلف" الصالح، ولا مجال هنا لأن نتمنطق أو نجادل فنفسد بذلك ديننا وتعاليم سلفنا، أما في المعرفة الطبيعية فالتمنطق لا يوصلنا إلى علم يقيني، إن العلوم الطبيعية في نظر ابن تيمية تجريبية اكثر مما هي قياسية استنباطية، والمعرفة الصحيحة فيها هي تلك التي تلصق بالواقع الجزئي تستمد منه قواعدها، ولا تبتعد عنه محلّقة في عالم الكليات العقلية العامة

اكاد اعتقد ان ابن تيمية وضع في محاولته هذه اساساً للمنهج الاستقرائي الواقعي الذي نجده واضحاً لدى ابن خلدون، ولو اتيح للحضارة الإسلامية ان تواصل نموها وازدهارها بعد هذه الفترة التي ظهر فيها ابن تيمية وابن خلدون، لربما راينا المنهج الاستقرائي يتطور اكثر مما رايناه على يد هذين المفكرين العظيمين.

هوامش الفصل الثاني:

- (1) أحمد أمين، ضحى الإسلام، (القاهرة 1943)، ص 349 ـ 350 .
- (2) شفيق جبري، الجاحظ ـ معلم العقل والأدب، (دار المعارف بمصـر)، ص 171 .
- (3) المظنون أن الحضارة الإسلامية قد أنتجت كثيراً من الدراسات الاجتماعية الرائعة، ولكنها مع الأسف قد أتلفت أو أحرقت لأسباب مختلفة. ولو أن المؤلفات الإسلامية بقيت كلها لربما وجدنا فيها ما يفوق نظرية ابن خلدون من بعض النواحي.
 - (4) أحمد أمين، ضحى الإسلام، (القاهرة 1943)، ج3 ، ص 134 .
 - (5) المصدر السابق، ج 3 ، ص 134 .
 - (6) أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، (القاهرة 1371هـ)، ص 21 .
 - (7) أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، (القاهرة 1961)، ص 107 .
 - (8) على سامى النشآر، مناهج البحث عند مفكري المسلمين، (القاهرة 1947)، ص 130 140 .
 - (9) أبو حامد الغزالي، معيار العلم، (القاهرة 1346 هـ)، ص 27 ـ 35.
 - (10) على سامي النشار،المصدر السابق، ص 141.
 - (11) أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة، ص 188 .
 - (12) سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، ص 206 207 .
 - (13) أحمد بن مسكويه، تهذيب الأخلاق، (بيروت 1961)، ص 10 ـ 11 .
- (14) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، (تحقيق وتقديم جميل صليبا وكامل عياد)، (دمشق 1960)، ص 23.
 - (15) المصدر السابق ص 12 16.
 - (16) أبو حامد الغزالي، تهافت افلاسفة، (القاهرة 1947)، ص 226 ـ 241 .
 - (17) جميل صليبا وكأمل عياد، (مقدمة المنقذ في الضلال)، ص 15.
 - (18) سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، ص 517 .
 - (19) محمد أبو زهرة، ابن تيمية، (القاهرةُ) ، ص 42 ـ 92 .
 - (20) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري المسلمين، ص 165.
 - (21) المصدر السّابق، ص 178.
 - (22) المصدر السابق، ص 169 .



الفصل الثالث

ابن خلدون والمنطق الأرسطى

بعد وفاة ابن تيمية باربع سنوات، ولد صاحبنا ابن خلدون (1) . ونلاحظ في مقدمة ابن خلدون كثيراً من الآراء التي جاء بها ابن تيمية والتي جاء بها الغزالي، في نقد العقل والمنطق، وهذه الآراء قد ترد في المقدمة احياناً بالفاظ تشبه الفاظ ابن تيمية والغزالي وقد ترد احياناً بالفاظ مختلفة مع الاحتفاظ بالمعنى.

مما يجدر ذكره في هذا الصدد ان ابن خلدون جرى في عرض آرائه المنطقية على السلوب لا يخلو من غموض والتواء، فهو لم يوضح منهجه المنطقي توضيحاً مركزاً يجعل القارىء يفهم ما يريد من النظرة الأولى، فقد جاءت نقداته المنطقية متفرقة هنا وهناك في ثنايا المقدمة، حتى أصبح من العسير على القارىء أن يتابعها ويربط ما بينها في منظومة واضحة المعالم، أضف إلى ذلك أن أسلوب ابن خلدون بوجه عام ليس بالأسلوب المتناسق الذي يوضح بعضه بعضاً كثيراً.

والظاهر أن الخلق الدبلوماسي الذي اشتهر به ابن خلدون جعله لا يفصح عن أرانه إفصاحاً تاماً، كأنه كان يخشى أن يثير عليه بعض الذين تغضبهم تلك الآراء، فهو يراوغ فيها ويداور، ويمطّط فيها تارة ويقتضيها تارة اخرى، واعترف أني لم استطع أن أفهم مقاصد ابن خلدون إلا بعد أن قرات مقدمته عدة مرات قراءة إمعان واستقصاء، وفي كل مرة أقرا المقدمة فيها أكتشف منها وجهاً جديداً من أراء ابن

خلدون، ومن يدريني فربما كنت حتى هذه الساعة بعيداً عن فهم ابن خلدون كما هو في حقيقة أمره.

ابن خلدون ومبدأ السببية:

يذهب الدكتوران جميل صليبا وكامل عياد إلى القول بأن ابن خلدون خالف الغزالي في مبدأ السببية. وهما يستندان في ذلك على عبارتين وردتا في المقدمة هما:

- (1) "أن الطبيعة لا تترك اقرب الطرق في افعالها وترتكب الأعوص والأبعد".
- (2) "وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، ولكنه أجرى الأمور على مستقر العادة "(2).

يغلب على ظني أن في هاتين العبارتين، لا سيما النانية منهما، ما يؤبا، رأي الغزالي في السببية، فالغزالي كما رأينا في الفصل السابق لا يعتبر السببية قانوناً طبيعياً صارماً، بل يعتبرها عادة شاء الله أن تجري في الكون، وهو قادر على خرقها أو تبديلها، وعبارة ابن خلدون الثانية تشير إلى رأي الغزالي هذا حيث جاء فيها، "ولكنه أجرى الأمور على مستقر العادة"، وعلاوة على ذلك نجد ابن خلدون يرى في المعجزات والكرامات وخوارق السحر عين الرأي الذي قال به الغزالي، إذ هي في نظرة خرق لمبدأ السببية،

يذهب الدكتور طه حسين مذهباً قريباً من مذهب الدكتورين صليبا وعياد، وهو يؤكد بأن مبدأ السببية كان أحد الأسس الثلاثة التي بنى ابن خلدون عليها نظريته الاجتماعية، يقول طه حسين عن ابن خلدون: "ولا يرى مثل كورنو أن السبب في ذاته أثر من آثار المصادفة أي أثر من آثار الالتقاء مصادفة بين طانفتين من الأسباب، وهو مبدأ يناقض الفلسفة العقلية "(3).

يرى طه حسين أن أبن خلدون يؤمن بمبدأ السببية على نمط ما قالت به الفلسفة العقلانية أي بخلاف ما قال به الذين نقضوا هذا المبدأ من أمثال الغزالي وهيوم وكورنو، ولكن طه حسين يعود فيعترف بأن ابن خلدون جعل لمبدأ السببية استثناءات وهي تلك التي تحدث في المعجزات والكرامات وأعمال

السحرة (4). ولست أدري كيف يوفق طه حسين بين القول بهذه الاستثناءات الخارقة للعادة وبين القول بمبدأ السببية الذي تؤمن به الفلسفة العقلية؟!

مهما يكن الحال، فإننا نستطيع أن نتبين رأي ابن خلدون في مبدأ السببية، بشكل أوضح، في الفصل الذي عقده في المقدمة حول علم الكلام، حيث قال: "إن الحوادث في عالم الكائنات، سواء كانت من الذوات أو من الأعمال البشرية والحيوانية، فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها، بل تقع في مستقر العادة وعنها يتم كونها...فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول لأنها إنما يوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر، وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة، وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً. فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها والغانها جملة والتوجه إلى مسبب الأسباب وفاعلها وموجدها... "(5).

نلاحظ في هذا اثر الغزالي واضحاً. ويمكن القول ان ابن خلدون قد امتاز على الغزالي من حيث تأكيده على عجز العقول البشرية ان تفهم كيفية تأثير الأسباب في الحوادث. وهنا يقرب ابن خلدون من الاتجاه العلمي الحديث، إنه يقول كالغزالي اننا عرفنا مبدأ السببية من طريق العادة، ولكنه يعود فيقول بأن هذه العادة قد تكون مخطنة لأن علمنا بالأسباب محدود، ولهذا وجب علينا ان نقطع النظر فيها ونتوجه إلى الله خالق الأسباب.

ابن خلدون ومبدأ العقلانية:

يظهر اثر الغزالي في ابن خلدون هنا اكثر من ظهوره في شأن مبدأ السببية. فابن خلدون يرى كالغزالي أن العقل البشري محدود وأنه غير قادر على النظر في حقائق الكون إلا ضمن نطاق معين لا يجوز أن يتعداه، وقد ورد هذا الراي في المقدمة بصور شتى ومواضع متعددة، يقول ابن خلدون في أحد هذه المواضع ما يلى:

"ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من انه مقتدر على الإحاطة بالكائنات واسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله، وسفّه رأيه في ذلك، واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادىء رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورانه... ولو سنل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه منكراً للمعقولات

وساقطة لديه بالكلية، فإنا علمت هذا فلعل هناك ضرباً من الإدراك غير مدركاتنا، لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة، وخلق الله اكبر من خلق الناس والحصر مجهول، والوجود أوسع نطاقاً من ذلك ... وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير انك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والأخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا يدرك، على أن الميزان في أحكامه غير صادق. لكن للعقل حداً يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بانه وبصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه، وتفطن في هذا لغلظ من يقدم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا وقصور فهمه واضمحلال رأيه، فقد تبين لك الحق من ذلك "(6).

لا شك أن ابن خلدون اقتبس هذا الراي من الغزالي إذ نلاحظ شبهاً لا يستهان به بين عبارات الغزالي وعبارات ابن خلدون، ومما يلفت النظر بوجه خاص أن ابن خلدون شبّه العقل بالميزان وقال بأن ميزان الذهب لا يصح أن توزن به الجبال، وقد نكرنا في الفصل السابق كيف أطلق الغزالي على المنطق اسم الميزان والمحك والمعيار.

ولكن ابن خلدون دهب في نقد العقل إلى ابعد مما ذهب إليه الغزالي. فالغزالي يعتقد، كما راينا، ان العقل عاجز عن فهم الأمور الإلهية، أما ابن خلدون فيعتقد أن العقل قاصر عن فهم الأمور الاجتماعية علاوة على الأمور الإلهية، وقد كان الغزالي يرى أن المختصين في العلوم العقلية كلما تعمقوا فيها قصرت بصيرتهم عن فهم العلوم الإلهية، ويأتي ابن خلدون ليقول عنهم أن بصيرتهم قاصرة أيضاً عن فهم السياسة وغيرها من أمور المجتمع.

عقد ابن خلدون فصلاً في مقدمته بعنوان "في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها" . وهو يقصد بالعلماء أولنك الذين يتبعون في علومهم القياس المنطقي . يقول عنهم التادوا في حياتهم العلمية أن يغوصوا إلى المعاني فينتزعوها من المحسوسات ويجردوها في الذهن أموراً كلية عامة . وقد دابوا أن

يطبقوا هذه الكليات العامة على السياسة وغيرها من شؤون المجتمع...ولهذا نجدهم يفشلون فيها فشلا ذريعاً.

إن السياسة في نظر ابن خلدون يحتاج صاحبها إلى مراعاة احوال العمران كما هي في واقعها الخارجي، وكثيراً ما تكون الكليات العقلية العامة مخالفة للجزئيات الخارجية الواقعية، ولهذا كان الرجل العامي دو الطبع السليم والذكاء المتوسط اكثر نجاحاً في السياسة من العالم المتمنطق، إنه ينظر في الأمور بفطرته الحسية فلا يبني حكمه على قياس او تعميم وهو في هذا كمثل السابح الذي لا يفارق الساحل عند الموج فيامن من الغرق، وينتهي ابن خلدون من هذا قائلاً: "ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مامونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس..." (7).

ويعلن ابن خلدون رأيه بجلاء أكثر في فصل آخر من مقدمته، وهو الذي جاء بعنوان "في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها" . فهو يذكر فيه كيف أن المنطق الذي يتبعه الفلاسفة قاصر من ناحيتين: الأولى من ناحية النظر في الإلهيات كما اسلفنا، والثانية من ناحية النظر في الموجودات الجسمانية وهي التي يسميها الفلاسفة بالعلم الطبيعي، ووجه قصور المنطق في هذه الناحية أن النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة غير يقينية، وهي لا تطابق ما هو موجود في الخارج، "اللهم ما يشهد به الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين، فاين اليقين الذي يجدونها فيها" (8).

يبدو من هذا أن ابن خلدون قد طوّر رأي الغزالي وذهب فيه مذهباً لعل الغزالي لا يرضى به. فقد كان الغزالي لا يثق بالمعرفة التي تأتي عن طريق الحس، وهو في ذلك يوافق الفلاسفة القدامى في الاستهانة بالحس وتخطئته. ويمكن القول إن الغزالي كان يرى وجود نوعين من المنطق أو الميزان الفكري: أحدهما المنطق الأرسطي الذي يصلح لجميع العلوم ما عدا التي تبحث في الأمور الإلهية، والثاني هو المنطق الكشفي الذي يبحث في الأمور الإلهية، أما ابن خلدون فهو يضيف إلى هذين المنطقين منطقاً ثالثاً هو المنطق الحسي، وهو الذي يراه ابن خلدون صالحاً لفهم الأمور الاجتماعية.

الظاهر ان الغزالي كان يريد للأمور الاجتماعية ان تكون كالعلوم الطبيعية

خاضعة لمنطق أرسطو، وياتي ابن خلدون فيقول إن هناك من العلوم ما يخضع لمنطق أرسطو كعلم الهندسة والحساب وما أشبه، ومنها ما لا يخضع له كعلم الاجتماع. ففي رأيه أن المعرفة الاجتماعية يجب أن تكون مستمدة من المحسوس ولاصقة به، فإذا كثر فيها "الانتزاع" والبعد عن المحسوس كانت غير مأمونة العواقب، إن الحس عند ابن خلدون أصدق من القياس المنطقي والتجريد العقلي في فهم الأمور الاجتماعية.

يبدو من هذا أن ابن خلدون كان يؤمن بوجود ثلاثة أنواع من المنطق:

- 1 ـ المنطق الكشفى هو الذي يصلح للبحث في الأمور الإلهية والروحية وما أشبه.
- 2 المنطق العقلاني وهو الذي يصلح لبحث الأمور القياسية كالهندسة والحساب وما أشبه.
- 3 المنطق الحسي وهو الذي يصلح لبحث الأمور الاجتماعية والسياسية وما اشبه.

سنرى في بعض الفصول القادمة كيف أن ابن خلدون استعمل هذه الأنواع النطقية الثلاث في حياته الفكرية، فهو يعترف أولاً أنه كتب مقدمته تحت تأثير الإلهام الآني كما يفعل المتصوفة، ثم نراه ثانياً ينسق كثيراً من فصول مقدمته على نمط من ترتيب الأدلة يشبه ما يفعله المناطقة وعلماء الهندسة، وهو أخيراً يحاول استقراء معظم أفكاره من الواقع الاجتماعي المحسوس.

ابن خلدون وابن تيمية:

يجوز أن نقول إن ابن خلدون توصل إلى رأيه الأنف الذكر بعد أن مزج بين رأي الغزالي ورأي ابن تيمية، وانتج منهما رأياً جديداً يلائم مزاجه الاجتماعي الواقعي.

كان ابن تيمية، كما اسلفنا، يرى أن البرهان المنطقي القائم على الكليات العقلية لا يوصل إلى علم يقيني، إنما هو يوصل إلى أمور ظنية مقدرة في الأنهان فقط، والعلم الحق عند ابن تيمية هو الذي يستمد أحكامه من الأشياء الجزنية المتعينة بوجودها الخارجي، لابن تيمية في هذا الصدد تعبير طريف حيث ميز بين "الإمكان الذهني" و "الإمكان الخارجي"، فالأول منهما يستند على التفكير المجرد بينما الثاني يستند على الاستقراء الحسي،

مما يلفت النظر أن ابن خلدون يأتي في أحد فصول مقدمته بمثل هذا التمييز بين الإمكانين، لكنه يسمي الأول منهما "الإمكان العقلي المطلق" ويسمى الثاني "الإمكان بحسب المادة التي للشيء" (9). وهو يذكر هذا التمييز في معرض الحديث عما اعتاد الناس عليه من تكذيب أي خبر غير مألوف لديهم، فإنا سمع الناس بحدث غريب يقع في أمة بعيدة وهم لم يعتادوا على مشاهدته في مجتمعهم مألوا إلى تكذيبه والسخرية منه، كمثل ما حدث لابن بطوطة بعدما ساح في البلاد النانية وجاء لقومه عنها بأخبار غريبة لم يالفوها فانكروها عليه،

ياتي ابن خلدون في هذا الصدد بمبدأ على شكل نصيحة للقارىء فيقول: "ولا تنكرن ما ليس بمعهود عندك ولا في عصرك شيء من أمثاله فتضيق حوصلتك عند ملتقط المكنات، فكثير من الخواص إذا سمعوا أمثال هذه الأخبار عن الأمم السالفة بادر بالإنكار، وليس نلك من الصواب، فإن أحوال الوجود والعمران متفاوتة، ومن أدرك منها رتبة سفلى أو وسطى فلا يحصر الدارك كلها فيها "(10).

ويروي ابن خلدون بهذه المناسبة قصة طريفة هي: ان وزيراً اعتقله سلطانه هو وابنه الصغير ومكث في السجن سنين نشأ فيها الولد وكبر، فقلما نضج عقل الولد اخذ يسأل أباه عن لحم الغنم الذي يؤتى به إلى السجن لطعامهما: من أي الحيوانات هو؟. إن الولد لم ير الغنم في حياته، وكل ما رأى من الحيوانات في سجنه هو الفار وحده، فتصور أن الغنم مثل الفار، وأبوه ينكر عليه ذلك، روى ابن خلدون هذه القصة لكي يبين بها كيف أن تصورات الإنسان لا تخرج عن نطاق ما يألفه ويعتاد عليه في بينته المحدودة، والإنسان لذلك يصعب عليه أن يتصور ما ليس مألوفاً لديه إلا بالقياس على المألوف.

وينتهي ابن خلدون من ذلك فيقول: "فليرجع الإنسان إلى أصوله، وليكن مهيمناً على نفسه، ومميزاً بين طبيعة المكن والمتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته، فما دخل في نطاق الإمكان قبله، وما خرج عنه رفضه، وليس مرادنا الإمكان العقلي المطلق، فإن نطاقه أوسع شيء، فلا يفرض حداً للواقعات، وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء..." (11).

المادة عند ابن خلدون:

نعثر في مواضع مختلفة من مقدمة ابن خلدون على عبارات فيها ذكر "المادة" بصيغة المفرد احياناً وبصيغة الجمع احياناً اخرى، وهذه العبارات، فيما اعتقد، ذات الهمية كبيرة من الناحية المنطقية، ومن المؤسف ان نرى الدارسين لابن خلدون لا يعيرون هذه العبارات الأهمية الكافية، ومنهم من فهم "المادة" التي وردت فيها في ضوء المفهوم الحديث لمعنى المادة، مع العلم أن ابن خلدون كان يقصد بالمادة معنى يختلف من بعض الوجوه عن معناها الحديث.

إن ابن خلدون يذكر المادة ويفهمها حسب مفهومها القديم الذي كان مالوفاً لدى الفلاسفة في زمانه، وأقرب المصطلحات الحديثة إلى مفهوم "المادة" عند ابن خلدون هو "المحتوى" أو "المضمون"، وقد رأينا في الفصل الأول كيف كان المنطق القديم يهتم بشكل الأفكار أو صورتها دون محتواها أو مضمونها، أي أنه كان مشخولاً بالكليات العقلية العامة فلا يبالي بما في الواقع من محتوى "مادي".

وجاء ابن خلدون ثائراً على هذا المنطق "الصوري"، فهو يريد من المفكرين ان يكونوا اولي منطق "مادي"، واتضحت ثورة ابن خلدون هذه في العبارات التي اشرنا إليها، كما اتضحت في امور اخرى، والعبارات المشار إليها كثيرة ومتفرقة في ثنايا المقدمة، وسنحاول فيما يلى ان ناتي ببعضها على سبيل التمثيل.

- (1) نبدأ أولاً بذكر العبارة التي أوردناها أنفاً عند الحديث عن التشابه بين ابن خلدون وابن تيمية في التفريق بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي. فقد أطلق ابن خلدون كما راينا على الإمكان الخارجي مصطلح "الإمكان بحسب المادة التي للشيء". وقد أراد ابن خلدون بذلك انتقاد المفكرين الذين دأبوا على التمييز بين المكن والمستحيل من الأخبار عن طريق التجريد الذهني، أي طريق النظر في الأمور حسب صورها المطلقة لا حسب موادها النسبية. إنه يريد منهم أن يقارنوا الأمور بأشباهها ويقيسوا الغانب منها على الحاضر، كما أشار إلى ذلك بصراحة في موضع أخر من مقدمته (12).
- (2) وهناك عبارة اخرى وردت في مقدمة ابن خلدون تدل على ذلك بوضوح اكثر، إنه فيها ينتقد المؤرخين المتأخرين ويصفهم بأنهم مقلدون بلداء الطبع والعقل يغفلون عما يحدث في التاريخ من تغير مستمر، ثم يقول عنهم: "فيجلبون

الأخبار عن الدول، وحكايات الوقائع في العصور الأوّل، صوراً تجرّدت من موادّها، وصفاحاً انتضيت من أغمادها... "(13).

معنى هذا أن ابن خلدون ينعى على المؤرخين الاكتفاء من الأخبار بصورها الدهنية المجردة وإهمال محتواها الواقعي، وهو يشبّههم بمن يهمل السيف اكتفاءاً بغمده، مع العلم أن السيف هو المقصود، وما الغمد سوى وسيلة لحمايته.

إن هذه العبارة من ابن خلدون تذكرنا بعبارة لابن الهيثم العالم الفيزيائي المعروف في الإسلام، يقول ابن الهيثم في كتابه "المناظر" ما نصه: "... فخضت لذلك في ضروب الآراء والاعتقادات فلم أحظ من شيء بطائل ولا عرفت منه للحق منهجاً ولا إلى الراي اليقيني مسلكاً جيداً، فرايت انني لا اصل إلى الحق إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية "(14).

قد يصح القول ان ابن الهيثم كان ثانراً على المنطق الصوري في مجال الفيزياء كمثل ما كان ابن خلدون ثانراً عليه في مجال الاجتماع، وقد انتج كل منهما شيناً جديداً في المجال الذي تخصص فيه.

(3) وفي الفصل الذي خصصه ابن خلدون للمنطق في مقدمته اشار إشارة واضحة إلى أن المناطقة المتاخرين شغلوا بصورة الأفكار وأهملوا مادتها، وقد اشار أيضاً إلى أن "المادة" هي التي يجب أن تكون موضع الاهتمام والاعتماد في فن النطق، إنه يقول ما نصه:

" ... ثم تكلموا في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادته، وحذفوا النظر فيه بحسب المادة، وهي الكتب الخمسة؛ البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة، وربما يلمّ بعضهم باليسير منها إلماماً، واغفلوها كان لم تكن وهي المهم المعتمد في هذا الفن، ثم تكلموا فيما وضعوه من ذلك كلاماً مستبحراً ونظروا فيه من حيث أنه فنّ براسه لا من حيث أنه آلة للعلوم، فطال الكلام فيه واتسع... "(1).

لعل من المجدي هنا ان ننفل تعليق الدكتور على عبد الواحد وافي على كلام ابن خلدون هذا. يقول الدكتور وافي: "أي مع انها المهم المعتمد في الفن، لأنها تتعلق

بمادة القياس من حيث صدق مقدماته وانطباقها على الواقع، أما البحوث الأخرى فتتعلق بالقياس من حيث صورته، ولا يخفى أن البحث فيه من حيث مادته ومبلغ صدق مقدماته أهم كثيراً من البحث فيه من حيث صورته وأوضاعه المنتجة، ومن ثم يوجّه المحدثون أكبر قسط من عنايتهم إلى منطق المادة أو المنطق التطبيقي (الذي يشمل مناهج البحث Mrethodologie) بينما لا يولون المنطق الصوري إلا قسطاً يسيراً من اهتمامهم " (16).

(4) في الفصل الذي خصصه ابن خلدون "في أبطال الفلسفة وأبطال منتحليها"، وهو الفصل الذي أشرنا إليه في مناسبة سابقة، يذكر الأخطاء التي يتورط فيها المناطقة بأقيستهم الصورية، فهو يقول: "إن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقينية، لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ولعل بموادها ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي..." (17).

إن ابن خلدون يعلن هنا بوضوح وجود فرق بين الصور الذهنية المجردة وبين الوقائع المادية الخارجية، وهو يزيد ذلك توضيحاً في فصل آخر من مقدمته حيث يقول إن الرجل العامي الذي لم يعتد على التجريد الذهني كثيراً ما يكون اصدق حكماً في الأمور من المناطقة إذ هو "لقصور فكره عن ذلك وعدم اعتياده إياه يقتصر لكل مادة على حكمها وفي كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختص به ولا يعدي الحكم بقياس او تعميم ولا يفارق في اكثر نظره المواد المحسوسة ولا يجاوزها في ذهنه كالسابح لا يفارق البر عند الموج...فيكون مامونا من الخطر في سياسته مستقيم النظر في معاملة ابناء جنسه، فيحسن معاشه وتندفع آفاته ومضاره باستقامة نظره، وفوق كل ذي علم عليم، ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مامونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس، فإنها تنظر في المعقولات الثواني ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الأحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني... " (18).

هنا يتضح موقف ابن خلدون تجاه النطق الصوري اتضاحاً لا يستهان به. إن الباحث حين يقرأ هذه العبارات التي ورد فيها ذكر "المادة" لا يستطيع أن يؤيد ما ذهب إليه البعض من أن ابن خلدون كان يتبع المنطق الصوري في تفكيره



الاجتماعي. فالمادة والصورة شينان متضادان كما أسلفنا، وليس من المحتمل إذن أن يتبع ابن خلدون المنطق الصوري في نظريته بينما هو يشجب هذا المنطق في عباراته الأنفة الذكر.

(5) أود أن أختم البحث في هذه العبارات بذكر عبارة وردت فيها كلمة "المادة" بشكل غامض، وهذه العبارة جاءت في المقدمة في معرض الحديث عن الجاه حيث يقول فيها ابن خلدون ما نصه: "فقد تبين أن الجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والمغلبة، ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم في العدل بأحكام الشرائع والسياسة، وعلى أغراضه فيما سوى ذلك، ولكن الأول مقصود في العناية الربانية بالذات، والثاني داخل فيها بالعرض كسائر الشرور الداخلة في القضاء الإلهي، لأنه قد لا يتم وجود الخير الكثير إلا بوجود شر يسير من أجل المواد، فلا يفوت الخير بذلك، بل يقع على ما ينطوي عليه من الشر اليسير، وهذا معنى وقوع الظلم في الخليقة فتفهم "(19).

مما تجدر الإشارة إليه أن الدكتور على عبد الواحد وافي علّق على هذا الكلام فقال عن عبارة "من أجل المواد" الواردة فيه بأنها جاءت هكذا في جميع النسخ وأنها غير واضحة الدلالة (20). وفي رأيي أنها على الرغم من عدم وضوحها لا تخلو من دلالة كبيرة، ونحن نستطيع أن نفهمها بشكل أوضح لو أننا درسناها في ضوء ما سلف حيث نقارنها بالعبارات الأخرى التي ورد فيها ذكر للمادة أو المواد، لا أنكر أن أبن خلدون استعمل لفظة "المواد" في هذه العبارة على غير ما يستسيغه أسلوب اللغة العربية، ولعله قلد فيها أسلوب الفلاسفة، وعلى أي حال فإني أميل إلى الظن بأن أبن خلدون قصد بها معنى مشابهاً لما قصده في العبارات الأخرى.

يقول ابن خلدون: إن الخير الكثير لا يتم في الأشياء إلا بوجود شر يسير معه "من أجل المواد". وأحسبه كان يعني بذلك أن الخير ما دام ذا طبيعة "مادية" فلا بد أن يختلط بما يناقضه في الحياة الواقعية، وابن خلدون بهذا يخالف المناطقة القدماء الذين كانوا ينظرون في الخير والشر، وغيرهما من أمور الحياة، نظرة صورية تجريدية، ولهذا فهم كانوا يعتبرون الأمور أفكاراً مثالية مطلقة، كل واحدة منهما قائمة بذاتها ومستقلة في كيانها عن غيرها.

من مزايا ابن خلدون أنه ينظر في الأمور باعتبار محتواها المادي المتلبس بشبكة الحياة وليس باعتبار صورها المثالية المطلقة، وسيأتي في الفصل القادم تبيان المدى الذي وصل إليه ابن خلدون في هذه النظرة "المادية" الواقعية.

هوامش الفصل الثالث:

- (١) توفي ابن تيمية عام 728 هـ، وولد ابن خلدون عام 732 هـ .
- (2) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، (تحقيق وتقديم جميل صليبا وكامل عياد)، ص 15 ـ 16.
- (3) طه حسين ، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، (ترجمة محمد عبد الله عنان)، القاهرة 1925 ، ص 41 .
 - (4) المصدر السابق، ص 41 42 .
 - (5) مقدمة ابن خلدون (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 1035 ـ 1036 .
 - (6) المصدر السابق، ص 1037 1038.
 - (7) مقدمة ابن خلدون، (طبعة المكتبة التجارية) ، ص 524 ـ 543 .
 - (8) المصدر السابق، ص 516.
 - (9) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 506.
 - (10) المصدر السابق، ص 504.
 - (11) المصدر السابق، ص 506.
 - (12) المصدر السابق، ص 219.
 - (13) المصدر السابق، ص 211 .
 - (14) جميل صليبا وكامل عياد، المنطق وطرائق العلم المعامة، (بيبروت 1948)، ص 8 .
 - (15) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 1106 ـ 1107 .
 - (16) المصدر السابق، ص 1106.
 - (17) مقدمة ابن خلدون، (طبعة المكتبة التجارية) ، ص 516 .
 - (18) المصدر السابق، ص 542 543.
 - (19) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي) ، ص 910 .
 - (20) المصدر السابق، ص 910.

الفصل الرابع

ابن خلدون وقوانين الفكر

استعرضنا في الفصل السابق اقوالاً وآراء مختلفة من ابن خلدون وراينا كيف أنه حاول بها تفنيد المنطق الأرسطي، ونريد الآن أن ندرس نظرية أبن خلدون بوجه عام لنرى هل كانت سائرة على مبادىء المنطق الأرسطى أم كانت مخالفة لها،

وقبل ان نبدا الدراسة يجدر بنا ان نتحرى عن اللب او المحور الذي كانت النظرية تدور حوله، وهنا قد تواجهنا صعوبة منشؤها ان ابن خلدون لم يحاول ان يعرض نظريته في منظومة متناسقة، فالذي يقرا المقدمة قراءة سطحية قد يتيه فيما اورد ابن خلدون فيها من فصول استطرادية وبحوث مشتّتة، وربما ضاع على القارىء من جراء ذلك كثير من روعة النظرية وترابطها، الواقع أن ابن خلدون كتب نظريته على نمط غير متسلسل، فلا يدري القارىء اين يبدأ بها واين ينتهي، ولعل هذا هو الذي جعل الباحثين مختلفين في تعيين محور النظرية وفي التمييز بين لبها وقشورها.

ما هو محور النظرية؟

يرى الأستاذ ساطع الحصري أن فكرة "العصبية" هي المحور الذي يدور حوله معظم المباحث الاجتماعية في مقدمة ابن خلدون، وهذه الفكرة في نظر الحصري تؤلف انظومة (Systesm) تامة التكوين في الاجتماع بوجه عام وفي الاجتماع السياسي بوجه خاص، ولا يستطيع القارىء، كما يقول الحصري، أن يحصل على

فكرة تامة عن العصبية بقراءة فصل واحد أو بضعة فصول من المقدمة، ذلك لأن ابن خلدون يبني نظريته فيها بالتدريج قسماً بعد قسم خلال فصول المقدمة ـ شأن جميع المفكرين الذين يضعون النظريات المفصلة ويؤسسون الأنظومات الكبيرة (1).

إن رأي الحصري هذا له وجاهته، والملاحظ أن كثيراً من الباحثين، من أجانب وعرب، يذهبون مذهب الحصري في هذا الصدد، وقد اطلعت على كتاب صدر حديثاً، لأحد علماء الاجتماع الأمريكيين هو الأستاذ دون مارتنديل، وهو يرى هذا الرأي كذلك (2).

وللدكتور طه حسين راي آخر في محور النظرية الخلدونية، فهو يذهب إلى ان تلك النظرية تدور حول موضوع الدولة، ويستنتج طه حسين من ذلك ان ابن خلدون لا يجوز أن نمنحه لقب عالم اجتماعي أو نضعه في مصاف علماء الاجتماع الحديث، ذلك لأن موضوع الدولة أضيق من أن يصلح موضوعاً لعلم الاجتماع (3).

إني اخالف رأي الحصري ورأي طه حسين، ففي رأيي أن نظرية أبن خلدون تدور حول موضوع هو أوسع نطاقاً وأكثر شمولاً من موضوع العصبية أو موضوع الدولة، إنها حسبما أظن تدور حول البداوة والحضارة وما يقع بينهما من صراع، ويمكن القول أن لها جانبين؛ أحدهما سكوني(Static) والآخر حركي ويمكن القول أن لها جانبين؛ أحدهما سكوني(Dynamic) فالجانب السكوني منها يتمثل في تعيين خصائص البداوة والحضارة، وكيف تظهر هذه الخصائص في كل منهما على حدة، أما الجانب الحركي من النظرية فيتمثل في دراسة التفاعل والتصارع بين البداوة والحضارة وما ينتج عن ذلك من ظواهر اجتماعية مختلفة.

يخيّل لي أن ابن خلدون نظر في أحوال الناس في زمانه فرآهم مستقطبين على فنتين لا ثالث لهما هما البدو والحضر، ثم نظر في هاتين الفنتين فوجد أن صفات إحداهما مضادة لصفات الفئة الثانية من جهة، ووجد كذلك أن الفنتين في تفاعل مستمر من الجهة الأخرى، فاستنتج من ذلك أن المجتمع في جميع حوادثه الماضية والقبلة ليس سوى نتاج لهذا التضاد والتفاعل بين الفنتين،

لو بعث ابن خلدون اليوم حياً وشهد الكهرباء لربما فرح به فرحاً كبيراً. فابن

خلدون صور المجتمع البشري بالصورة التي تحدث فيها الظواهر الكهربائية، فهناك قطبان: سالب وموجب، ويجري التيار الكهربائي إثر اتصال هذين القطبين.

لا ننكر أن نظرية أبن خلدون فيها شيء من ضيق الأفق، فهو قد درس المجتمع الذي عاش فيه وظن أن المجتمعات البشرية كلها من طراز ما درس، ولكن أبن خلدون على الرغم من هذا النقص في نظريته كان موفقاً فيها كل التوفيق، إن اكتشافه للجانب السكوني والحركي من مجتمعه، وتحرّيه عن الظواهر الاجتماعية التي تنشأ عن التفاعل بين هذين الجانبين، جعله قريباً جداً من الطابع الذي اتجه نحوه علم الاجتماع الحديث.

مما يلفت النظر أن أباء علم الاجتماع الحديث، وهم كونت الفرنسي وسبنسر الانكليزي ووارد الأمريكي، اهتموا بتقسيم دراساتهم الاجتماعية إلى جانبين: حركي وسكوني (4). والظاهر أن العلوم الحديثة كلها تنحى هذا المنحى في التقسيم، وليس من باحث يريد أن يدرس الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية إلا ويلاحظ وجود هذين الجانبين فيها، وهو مضطر إذن أن يدرس خصائصها وهي ساكنة في لحظة ما، ثم يدرس ما يحدث عليها وهي تتحرك أو تتفاعل.

مهما يكن الحال فإننا لا نتوقع من ابن خلدون ان يأتي بتقسيمه بشكل واضح متقن على منوال ما فعل العلماء الحديثون. يصح ان نقول ان ابن خلدون لم يكن واعياً لهذا التقسيم أو مدركاً له إدراكاً واضحاً، إنما هو قد جرى فيه على رسله وانسياق بديهته، فجاءت نظريته وقد ظهر فيها الجانب الحركي والجانب السكوني بشكل غير مقصود، ولو أتيح لابن خلدون أن يعيش في مثل المرحلة العلمية التي عاش فيها أولنك العلماء لربما توصل في نظريته إلى مثل ما توصلوا إليه من التقسيم والتوضيح.

النظرية والمنطق:

لا يهمنا هنا ان نعرف تفاصيل نظرية ابن خلدون كما هي في جانبيها الحركي والسكوني. فذلك امر ليس من قصدنا في هذا الكتاب ان نبحث فيه، إنما نريد أن نرى هل كانت تلك النظرية موافقة لمبادىء المنطق الأرسطى ام مخالفة لها.

ذكرنا في الفصل الأول المبادىء الأساسية التي يقوم عليها بناء المنطق الصوري،

فكان منها مبدا الماهية، وقلنا إن هذا المبدأ بيحتوي على قوانين ثلاثة هي التي تسمى لدى المناطقة بقوانين الفكر، وهي: (1) قانون الذاتية (2) قانون عدم التناقض (3) قانون الوسط المرفوع.

وحين ندرس نظرية ابن خلدون نجد انها قائمة على نقض هذه القوانين، لا سيما القانونين الأول والثاني منها، ويصح القول ان الجانب السكوني منها قائم على نقض قانون عدم التناقض، والجانب الحركي قائم على نقض قانون الذاتية.

يقول قانون عدم التناقض، كما اسلفنا، ان الشيء إذا كان حسناً فإنه لا يمكن ان يكون قبيحاً، فالنقيضان لا يجتمعان كما يقول اصحاب النطق القديم، فالشيء الحسن يجب ان يكون حسناً في جميع صفاته، والقبيح كذلك يجب ان يكون قبيحاً في جميع صفاته، اما ابن خلدون فقد اشار في الجانب السكوني من نظريته إلى ما يخالف هذا القانون، فهو عندما درس البداوة ذكر لها صفات متناقضة تجمع الحسن والقبح معاً، فالبدو صالحون وطالحون في الوقت ناته، وذلك تبعاً الجهة التي ننظر منها إليهم، فإذا نظرنا إليهم من جهة مغينة وجدناهم من اكثر الناس توحشاً وميلا للنهب والتخريب، ومن اشدهم بعداً عن العلم والفن والصناعة، ولكننا حين ننظر إليهم من جهة اخرى نرى فيهم صفات الشجاعة ومتانة الخلق وسلامة الفطرة والابتعاد عن الترف والابتنال والتسفّل، وكذلك يكون الحضر في نظر ابن خلدون، ففيهم تتمثل معالم الصناعة والعلم والفن من جهة، وتسودهم نظر ابن خلدون، ففيهم تتمثل معالم الصناعة والعلم والفن من جهة، وتسودهم نظر ابن خلدون، والكبن والكر من الجهة الأخرى.

إن هذا مفهوم في الأخلاق يصعب على المفكرين القدامى قبوله، فهم قد دابوا على النظر في الأخلاق على اساس من التجزئة، حيث يرون ان في مقدور اي فرد او مجتمع ان يكتسب جميع الأخلاق الفاضلة وان يبتعد عن الأخلاق الوضيعة، وهذا هو ما يعرف في المصطلح الحديث ب" تجزئة الشخصية " Depersonalization. وقد اتضح هذا في المفكرين المسلمين لا سيما في جدالهم الطائفي او القومي.

لقد كانوا مثلاً يتجادلون حول المفاضلة بين الصحابة او غيرهم من رجال الإسلام الأولين، فالرجل في نظرهم إما أن يكون فاضلاً كل الفضل او وضيعاً كل الضعة، ولا بد أن تكون جميع صفاته وأعماله منسجمة مع الطابع العام الذي حكموا به عليه، فإذا روى راوية مثلاً عن رجل فاضل عملاً غير مستحسن،

أسرعوا حالاً إلى تكذيب الراوية وقالوا عنها إنها غير معقولة، فليس من المكن في رايهم أن يصدر من الرجل الصالح عملاً غير صالح مهما كان صغيراً أو تافهاً.

وكانوا ينظرون إلى الأمم بمثل هذه النظرية، وقد لاحظنا ذلك فيهم عندما اشتد الجدل بينهم في شأن الشعوبية، فقد كان المحبون للعرب يحصرون كل اهتمامهم في تحرّي الجانب الحسن من العرب ولا يعترفون لهم بأية سينة مهما كانت، أما الشعوبيون فكانوا على النقيض على ذلك يحاولون أن يجرّدوا العرب من كل فضيلة وأن ينسبوا إليهم جميع الرذائل.

هنا تظهر اهمية ابن خلدون، فهو يرى ان الإنسان لا يستطيع ان يجمع في نفسه كل الصفات الحسنة كما يشاء، إن الإنسان يستمد اخلاقه من المجتمع الذي يعيش فيه، والمجتمع بدوره خاضع في اخلاقه للأحوال الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي تحيط به، فهو إما أن يكون بدوياً أو حضرياً، ولا بد له في كل من هاتين الحالتين أن يتخذ من الأخلاق ما يلائمها وينسجم معها.

ان الأخلاق في رأي ابن خلدون مألوفات وعادات اجتماعية لا تخضع للإرادة الفردية، أما الفرد الذي يحاول مخالفة المجتمع في عاداته، فإن مصيره إلى الفشل والهوان (5). والفرد إذن مضطر أن يجاري العادات السائدة على ما هي عليه في محاسنها ومساونها.

النظرية وقانون الذاتية:

إن قانون الذاتية في المنطق القديم يقول، كما اشرنا إليه سابقاً، إن الأشياء في حقيقتها لا تتغير بمرور الزمن، إذ هي تملك خصائص ومميزات تبقى ثابتة خلال التغير، وقد ذكر جون ديوي كيف كان المنطق القديم قائماً على اساس عدم التغير، فالشيء الذي له وجود حقيقي لا يمكن أن يتغير، فإذا حدث عليه تغير كان ذلك في نظر المنطق القديم دليلاً على فقدانه للوجود الحقيقي (6).

وحين ناتي إلى نظرية ابن خلدون نجد فيها نقضاً لقانون الناتية هذا، ويتضح ذلك بوجه خاص في الجانب الحركي من النظرية، وقد راينا ابن خلدون هنا يؤكد على ان المجتمع البشري في تغير مستمر جيلاً بعد جيل، وليس هناك حد يقف فيه هذا التغير، وقد يعترض معترض فيقول إن ابن خلدون عندما درس

خصانص البداوة والحضارة وجد ان تلك الخصائص لم تتغير بل هي بقيت على حالها منذ خلق الله البداوة والحضارة حتى العصر الذي عاش فيه ابن خلدون. للجواب على هذا أقول بأن ابن خلدون لم يكن يرى أن تلك الخصائص طبائع ثابتة جبل عليها الناس بطبيعة تكوينهم العقلي أو البدني، إنما هي في رأي ابن خلدون ناشئة من جراء كونهم يعيشون في ظروف اجتماعية تضطرهم إلى التخلق بها، وهي إذن لا بد أن تتغير فيهم تبعاً لتغير الظروف.

يشير ابن خلدون إلى هذا صراحة في صدد المقارنة التي عقدها بين البدو والحضر من حيث صفة الشجاعة فقال: "واصله ان الإنسان ابن عوائده ومالوفه لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي الفه في الأحوال حتى صار خلقاً وملكة وعادة تنزله منزل الطبيعة والجبلة، واعتبر ذلك في الأدميين تجده كثيراً صحيحاً، والله يخلق ما يشاء "(7).

معنى هذا أن الخصائص التي نكرها ابن خلدون عن البداوة والحضارة ليست من الطبائع البشرية الثابتة. إنها نتاج الأحوال التي عاش فيها الناس، فلو حدث مثلاً تبدل جغرافي في البادية مما يجعل احوالها تتغير عما كانت عليه، لاضطر البدو من جراء ذلك إلى التخلق بخصائص أخرى.

ابن خلدون والدورة الاجتماعية:

يعتقد ابن خلدون ان تاريخ المجتمع البشري يسير في دورات متتابعة من جراء التصارع بين البدو والحضر. فما دام المجتمع منقسماً إلى فنتين هما البدو والحضر، وما دام كل من هاتين الفنتين ذات صفات مضادة لصفات الفنة الثانية، فلا بد ان يقع الصراع بينهما على وجه من الوجوه. فالبدو لا يستطيعون ان يشهدوا الحضر منعمين بترف الدينة بينما هم قابعون في باديتهم القاحلة. إنهم محاربون اقوياء والحضر تجاههم مترفون جبناء، ولا بد ان ياتي اليوم الذي يهجم فيه البدو الشجعان على الحضر المترفين ينهبونهم أو يسيطرون عليهم حيث يؤسسون الدول والأسر الحاكمة، ولكن البدو بعد أن يتنعموا بترف الحضارة يبدأون بالتدريج يفقدون صفاتهم القوية وخشونتهم وعصبيتهم، وبهنا تضعف الدولة التي يؤسسونها شيئاً فشيناً فيغتنم الفرصة أولنك البدو الذين لا يزالون في الدولة التي يؤسسونها شيئاً فشيناً فيغتنم الفرصة أولنك البدو الذين لا يزالون في

البادية محافظين على صفاتهم الأصلية فيهاجمون الدولة التي فقدت قوتها ويؤسسون مكانها دولة جديدة، وهكنا يدور تاريخ المجتمع دورة أخرى...

إن الدورة الاجتماعية في رأي ابن خلدون محتومة لا مفر منها، والدول جميعاً تخضع لها، فليس هناك دولة تبقى إلى الأبد قوية لا يغلبها غالب، فكل دولة لها عمر كعمر الأفراد، تبدأ فيه نشيطة مزدهرة ثم تهرم وتموت، وقد تظهر بعض العوامل الطارئة فتعرقل تتابع الدورة أحياناً أو تطيل من عمر إحدى الدول أحياناً أخرى،ولكن الدورة على الرغم من ذلك لا تقف، ولا بد للدولة، مهما كانت، من نهاية تموت فيها كما يموت الفرد.

هنا تظهر أهمية العصبية التي أفاض أبن خلدون في الحديث عنها في مختلف فصول القدمة، فالعصبية عند أبن خلدون هي تلك الرابطة الاجتماعية التي تربط أبناء القبيلة، أو أية جماعة أخرى، بعضهم إلى بعض، وتجعلهم يتعاونون ويتكاتفون في السراء والضراء، والعصبية قوية كل القوة في البداوة وهي تسبب هناك التنازع بين القبائل المختلفة، ولكن هذا التنازع ببين العصبيات المختلفة لا يكاد يختفي بتأنير دعوة دينية أو شبهها حتى تظهر بذلك قوة ساحقة لا يقف في طريقها حائل، وتتجه هذه القوة نحو البلاد المتحضرة لتؤسس الدولة الجديدة كما أسلفنا، ثم تبدأ العصبية بالضعف من جراء انغماس اصحابها في ترف الحضارة، فيأخذ ساسة الدولة عندنذ باستخدام الجنود المأجورين للدفاع عن دولتهم، وهؤلاء المأجورون قد ينفعون في هذا الشأن قليلاً أو كثيراً، إنما هم لا يستطيعون أن يصمدوا طويلاً تجاه الوجة الجديدة الآتية من البادية والشحونة عصبية واندفاعاً.

ابن خلدون والدولة الأموية:

كان ابن خلدون ينظر إلى الدولة الأموية التي ظهرت في الشام نظرة تختلف عن نظرة اكثر المؤرخين السلمين إليها. فهؤلاء المؤرخون كانواءمن حيث يشعرون الايشعرون، خاضعين في تفكيرهم لقوانين المنطق القديم، ولهذا انقسموا في تقديرهم للدولة الأموية إلى فريقين، احدهما كان يركز على الجانب الحسن من الدولة الأموية ويرى أن هذه الدولة كانت منذ بدايتها حتى نهايتها دولة صالحة قامت بنصر الإسلام وفتح البلاد الكثيرة في سبيله، أما الفريق الثاني فكان على العكس من ذلك لا يرى في الدولة الأموية إلا كل شر وتنكب عن السنة، الظاهر أن أغلب المؤرخين في

الإسلام كانوا من هذا الفريق الثاني، والسبب في ذلك يرجع إلى أن علم التاريخ في الإسلام لم تظهر معالمه بوضوح إلا في العهد العباسي، وكان هذا العهد قائماً كما لا يخفى على أساس العداء للدولة الأموية والنكاية بها(8).

وجاء ابن خلدون اخيراً فاخذ ينظر إلى الدولة الأموية باعتبارها لا تختلف عن غيرها من الدول، فهي بدأت حسنة ثم اخذت تسوء تدريجاً، إنها كانت قريبة من روح الدين في اول امرها، ثم انغمس خلفاؤها في الترف جيلاً بعد جيل، وكل جيل يأتي منهم يكون اكثر من سلفه في الترف والبعد عن مقتضيات الصلاح، حتى انتهى الأمر بهم اخيراً إلى الانهيار (9) ومثل هذا حدث للدولة العباسية والفاطمية والأيوبية وغيرها.

معنى هذا ان بني امية ليسوا في راي ابن خلدون اشراراً بطبيعتهم كما اراد معظم المؤرخين ان يقولوا، إنهم بشر كسائر الناس يخضعون للظروف الاجتماعية، وليس لأحد منهم يد فيما فعل من خير او شر،إنه خاضع للدورة الاجتماعية على اي حال.

يتضح من هذا أن ابن خلدون لا يوافق على قانون الذاتية الذي يقول بأن الشيء إذا كان حسناً أو سيناً فإنه يبقى على ما كان إلى الأبد، إن الشيء في رأي ابن خلدون قد يكون حسناً ثم ينقلب سيناً، وليس هناك شيء يبقى على حاله الأول أمداً طويلاً.

قانون الوسط المرفوع:

راينا فيما سبق كيف نقضت نظرية ابن خلدون قانون الذاتية وقانون عدم التناقض. ونريد الآن أن نعرف موقف النظرية تجاه القانون الثالث من قوانين الفكر وهو الذي يسمى بقانون الوسط المرفوع.

اعتاد المناطقة القدماء ان يصنفوا الأشياء في ضوء هذا القانون إلى صنفين متضادين لا ثالث لهما ولا وسط بينهما، وقد وجدنا ابن خلدون يصنف المجتمع البشري إلى فئتين هما البدو والحضر، فهل يعني ذلك ان ابن خلدون جرى في تصنيفه هذا على ما يقتضيه قانون الوسط المرفوع؟ لكي نستطيع الإجابة على السؤال يجدر بنا دراسة احد الاعتراضات التي وجهها العلم الحديث ضد قانون



الوسط المرفوع، فقد اتضح الآن ان التصنيف الثنائي الذي يقوم عليه هذا القانون ليس له وجود واقعي خارج الذهن، إنما هو من صنع عقولنا ونحن نلجأ إليه في كثير من الأحيان في سبيل بعض الأغراض العملية.

فنحن مثلاً نصنف الأشياء إلى حارة وباردة، بينما الأشياء في الواقع لا تخضع لهذا التصنيف الثناني، إنها في حقيقة أمرها تتفاوت على درجات متتالية، كل درجة أقل مما يليها بمقدار ضنيل جداً. وليس هناك حد طبيعي يفصل بين الأشياء من هذه الناحية، قد يظن البعض أن درجة الصفر المنوي هو الحد الفاصل بين الحرارة والبرودة ولكن هذه الدرجة في الواقع ليست سوى حد اعتباري اتخذه العلماء لأنه يعين الدرجة التي يتجمد فيها الماء النقي، وهي فيما سوى ذلك ليست غير درجة اعتبادية لا تختلف عن غيرها من درجات الحرارة الأخرى.

وعلى هذا المنوال أيضاً اعتدنا ان نصنف الناس من حيث طول القامة إلى صنفين اثنين، فنقول عن بعضهم إنه طويل ونقول عن البعض الآخر إنه قصير، ولكننا لو جمعنا الناس ووضعناهم في صف واحد حسب طول قامتهم لوجدنا رؤوسهم تتخذ شكل خط مائل، وبهذا يصعب علينا أن نعين حداً فاصلاً يميز بين الطوال والقصار منهم، وإذا اضطررنا إلى تعيين حد ما لغرض من الأغراض العملية كان ذلك الحد اعتبارياً، فالفرد الذي يقف بجانب الحد قد نعده قصيراً بينما هو لا يختلف في طول قامته اختلافاً ذا أهمية عن الفرد التالي له عبر الحد الاعتباري.

إن هذا هو الذي جعل التفكير الحديث يهجر قانون الوسط المرفوع ويتخذ مكانه قانون التدريج، فالأشياء عند تصنيفها اليوم توضع على شكل مدرج (Continuum) أو سلّم تتوالى الدرجات فيه، وهذا لا يعني أن التصنيف الثاني بطل استعماله نهائياً. الواقع أننا سنبقى نستعمله لما فيه من فائدة عملية، فنحن مثلاً نصنف الطلاب إلى ناجحين وراسبين، حيث نضع درجة معينة، كالخمسين مثلاً، فنعتبر من يجتازها ناجحاً ومن يعجز عن نيلها راسباً.

ابن خلدون وقانون التدريج:

يخيل لي أن ابن خلدون فطن إلى العيب الكامن في التصنيف الثنائي من الناحية الواقعية . فقد صنّف الناس إلى صنفين اثنين هما البدو والحضر، ولكنه عندما

شرح أوضاعهم اشار إلى انهم يقعون فيها على درجات متفاوتة تبعاً لقدار ظهور خصائص البداوة أو الحضارة فيهم شدة وضعفاً.

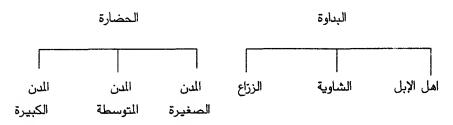
ففي فصل من فصول مقدمته عمد ابن خلدون إلى تصنيف البدو إلى درجات ثلاث بالنسبة لتوغلهم في حياة الصحراء وبعدهم عن مستلزمات الحضارة، ففي الدرجة القصوى المتطرفة في بداوتها وضع ابن خلدون البدو الذين يعتمدون في معاشهم على الإبل، يليهم في ذلك اصحاب الشاء والبقر، ويلي هؤلاء اخيراً المتهنون للزراعة (10).

وفي الفصول التي شرح فيها ابن خلدون احوال الحضارة وضع الحضر ايضاً على درجات متفاوتة، إنما هو لم يعبن فيهم عدد الدرجات كما فعل مع البدو. فعندما تحدّث عن الصنائع مثلاً، قال إنها تختلف في تنوّعها وجودتها باختلاف العمران الحضري، فنجد في بعض المدن التي هي قريبة العهد بالبداوة صنائع بسيطة تتصل بضرورات الحياة كالنجارة والحدادة والخياطة والحياكة والجزارة. ثم تظهر صناعات اخرى تبعاً لنمو العمران وازدياد الترف كالدباغة والصياغة وصناعة الأحذية، وبالتالي نرى ظهور مهن الدهّان والصفار والحمامي والطبّاخ والسقاء والهراس والمغني والطبّال والوزاق، وإذا زاد العمران على الحد ظهرت المهن الغريبة التي يندر وجودها في المدن الصغيرة كمثل المشي على الحبال في الهواء، وتدريب الطيور والحمير، وتعليم الحداء والرقص، والقيام باعمال السحر والشعوذة (١١).

وتظهر الفروق بين المدن من هذه الناحية حتى في وضع الشحانين. يقول ابن خلدون في هذا الصدد: "ولقد شاهدت بفاس السؤال يسالون ايام الأضاحي اثمان ضحاياهم، ورايتهم يسالون كثيراً من احوال الترف واقتراح المآكل، مثل سؤال اللحم والسمن وعلاج الطبخ والملابس والماعون، كالغربال والأنية، لو سأل سائل مثل هذا بتلمسان أو وهران لاستُنكر وعُنف وزُجر، ويبلغنا لهذا العهد عن أحوال القاهرة ومصر من الترف والغنى في عوائدهم ما يقضي منه العجب، حتى أن كثيراً من الفقراء بالمغرب ينزعون إلى النقلة إلى مصر لذلك، لما يبلغهم من أن شأن الرفه بمصر أعظم من غيرها، ويعتقد العامة من الناس أن ذلك لزيادة إيثار في أهل تلك بمصر أعظم من غيرهم أو أموال مختزنة لديهم، وأنهم أكثر صدقة وإيثاراً من جميع أهل

الأمصار، وليس كذلك وإنما هو لما تعرفه من أن عمران مصر والقاهرة أكثر من عمران هذه الأمصار التي لديك فعظمت لذلك أحوالهم "(12).

من المكن إذن تصنيف الناس في ضوء نظرية ابن خلدون حسب التدريج التالى:



ويجب أن نذكر أن ابن خلدون لم يكن دقيقاً كل الدقة في تصنيفه هذا. والظاهر ان نزعته الواقعية منعته من تحديد تلك الأصناف تحديداً ثابتاً دقيقاً. فقد رأيناه يضع أحياناً بين الأصناف الرئيسية أصنافاً أخرى ثانوية، كمثل ما وضع بين أهل الإبل وأهل الشاء جماعة من البدو يعتمدون في معاشهم على الإبل والشاء معاً. وكذلك جعل المدن في درجات متوالية من غير تحديد تبعاً لحالة العمران الحضري فيها.

ابن خلدون والعرب:

لا احب أن انتهي من هذا الفصل قبل أن اتعرض لراي ابن خلدون في العرب. فقد حدث التباس كبير حول هذا الراي، ولا بد لنا من أن ندرس الراي في ضوء ما اسلفنا من تحليل منطقى لنظرية ابن خلدون.

ذكر ابن خلدون العرب في بعض فصول المقدمة فوصفهم فيها وصفاً يبدو عليه الذم والانتقاص، ففي احد الفصول قال: إن العرب إذا تغلبوا على اوطان اسرع إليها الخراب، وفي فصل آخر قال: إن العرب أبعد الناس عن سياسة الملك، وفي فصل ثالث قال: إن المباني التي يختطها العرب يسرع إليها الخراب، وفي فصل رابع قال: إن العرب أبعد الناس عن الصنائع، وفي فصل خامس قال: إن العرب يستنكفون عن طلب العلم وانتحاله... الخ.

وقد دفعت هذه الأقوال بعض الباحثين إلى القول بان ابن خلدون كان شعوبياً

بربرياً اراد بها الانتقاص من شأن العرب وذمهم ذماً مقدعاً. ومما يلفت النظر ان احد المتحمسين للقومية العربية احنقه ذلك من ابن خلدون فخطب يقول بوجوب حرق كتبه ونبش قبره باسم القومية (13).

واتخذ الأستاذ ساطع الحصري تجاه ذلك موقفاً آخر، ففي رأيه أن ابن خلدون لم يكن يقصد باقواله المذكورة العرب إنما قصد بها البدو، وأورد الحصري قرائن لغوية وتاريخية واجتماعية عديدة لتأييد رأيه، وكان موفقاً في ذلك إلى حد لا يستهان به (14). ولقى رأي الحصري هذا قبولاً حسناً بين الباحثين العرب أخيراً وعده الكثيرون الكلمة الفاصلة في الموضوع.

إني أميل إلى تأييد الحصري في كثير مما جاء به في هذا الصدد، فابن خلدون عند ذكره لمساوىء العرب إنما قصد بها مساوىء البداوة، ولكني أريد أن أقف هنا قليلاً متسائلاً: هل أن لفظة "العرب" في اصطلاح أبن خلدون مرادفة ومساوية في معناها للفظة "البدو" ، أم أنهما مختلفان في المعنى بعض الاختلاف؟

إن هذا سؤال حيرني مدة طويلة ثم عثرت مؤخراً على فقرات في مقدمة ابن خلدون مما جعلني استقر على راي فيه، وهو راي يخالف من بعض الوجوه راي الحصري.

ومما جلب انتباهي على أي حال أن ابن خلدون حين يذكر صفات البداوة في محاسنها ومساونها يأتي بها تحت اسم "البدو"، ولكنه حين يذكر صفات البداوة في مساونها فقط يأتي بها تحت اسم "العرب". ونحن نكاد نلاحظ سبب ذلك حين ندرس الفصل الثاني من الباب الثاني في مقدمته وهو الفصل الذي قسّم فيه البداوة إلى درجاتها الثلاث حسب شدة توغلها في حياة الصحراء وبعدها عن خصائص الحضارة، ففي هذا الفصل يذكر ابن خلدون الأمم البدوية المختلفة، من فرس وتركمان وصقالبة وكرد وبربر وعرب، ويحاول توزيعهم على تلك الدرجات الثلاث. وهو يشير في نهاية الفصل إشارة واضحة إلى أن العرب هم أكثر من غيرهم توغلا في حياة الصحراء واختصاصاً بالإبل، أما الأمم البدوية الأخرى فهم قد يختصون بالقيام على الشاء والبقر علاوة على الإبل، ومنهم من يختص بالزراعة وحدها كما هو الحال في عامة البربر والأعاجم (15).

يتضح من هذا أن ابن خلدون حين يذكر العرب لم يكن يقصد بهم البدو بوجه عام، إنما كان يقصد بهم النموذج الأقصى للبداوة، وهو النموذج الذي يكون أشد من غيره بعداً عن خصائص الحضارة كالعلم والصناعة والعمران.

قد يسال هنا سائل عن السبب الذي جعل ابن خلدون يرى هذا الرأي في العرب، فهل كان العرب حقاً أشد من غيرهم بداوة؟ وماذا نقول إذن عن حضارة اليمن القديمة، وحضارة تدمر والبتراء، وعن الحضارة الإسلامية الكبرى التي ساهم فيها العرب مساهمة فعالة؟ يبدو أن ابن خلدون نسى كل ذلك تحت تأثير الجو الفكري والاجتماعي الذي كان مسيطراً على بلاد المغرب في زمانه ـ كما سياتي في فصل قادم.

ومهما يكن الحال فإننا لا نستطيع ان نستنتج من اقوال ابن خلدون التي يظهر فيها نم العرب انه كان يقصد بها ذمهم على وجه مطلق. فهذا امر لا يلائم منطق ابن خلدون، إنه كما اسلفنا يرى في كل شيء وجهين على الأقل خيراً وشراً. وهو إنما ذكر مساوىء العرب ليقول بصورة غير مباشرة بانهم على مقدار اتصافهم بتلك المساوىء البدوية لا بد ان يكونوا متصفين بالماسن البدوية في الوقت ناته، فإذا كانوا اشد من غيرهم بعداً عن العلم والعمران والصناعة فهم يجب ان يكونوا ايضاً اكثر من غيرهم شجاعة وامتن خلقاً واقرب إلى خصال الخير والدين.

يبدو أن الذين نسبوا إلى ابن خلدون نزعة التهجم على العرب إنما قرأوا مقدمته بمنظار المنطق القديم الذي يقول بأن النقيضين لا يمكن أن يجتمعا في شيء واحد، ولهذا كان رايهم أنه ما دام ابن خلدون قد ذم العرب فليس من المعقول إذن أن يكون محباً لهم أو ميالاً لمدحهم، ولو أن هؤلاء نظروا في المقدمة بعين المنظار الذي كان ينظر به ابن خلدون لما تورطوا في هذا الخطأ.

من جملة ما وصف ابن خلدون به العرب قوله إنهم "أمة وحشية" (16). وهذا التعبير يقصد به ابن خلدون معنى غير الذي نقصده نحن الذين نعيش في العصر الحديث، فقد اعتدنا أن نعدد التوحش في الأمم صفة مدمومة جداً، ولذا فنحن حين نقرا عبارة ابن خلدون في وصف العرب نتصور أنه دمهم دماً قبيحاً. الواقع أن ابن خلدون كان يعني بالتوحش سكنى الصحراء والتوغل فيها بعيداً عن الحضارة، وهذا في اصطلاح ابن خلدون ليس دماً، إنما هو وصف موضوعي يراد به الذم من

وجهة نظر الحضارة ويراد به المدح من وجهة نظر البداوة، ومعظم الأمور في رأي ابن خلدون نسبية على هذا المنوال.

هوامش الفصل الرابع:

- (١) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، (القاهرة 1953)، ص 333 .
- .Don Martindale, The Nature ant Types of Sociogical Theory, (London, 1961), p.132 (2)
 - (3) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، (ترجمة محمد عبد الله عنان)، ص 58 ـ 65 .
 - .Don Mortindale, op. cit, p. 70 (4)
 - (5) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 692 ـ 693 .
 - .84 .PLogic John Dewey (6)
 - (7) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي) ، ص 419 .
 - (8) أحمد أمين، ضحى الإسلام، (القاهرة 1938)، ج 2 ، ص 27 ـ 31 .
 - (9) مقدمة ابن خلدون (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 545 ـ 548.
 - (10) المصدر السابق، ص 412 .
 - (11) المصدر السابق، ص 925 ـ 926 .
 - (12) المصدر السابق، ص 861 862 .
 - (13) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 151 .
 - (14) المصدر السابق، ص 151 168 .
 - (15) مقدمة ابن خلدون (طبعة لجنة البيان العربي(، ص 412 ـ 413 .
 - (16) المصدر السابق، ص 453 .

الفصل الخامس

ابن خلدون ومنطق الفقهاء

راينا في الفصل الثالث كيف كان ابن خلدون يدعو إلى الاهتمام بالمحتوى "المادي" من الأمور بدلاً من الاهتمام بصورها الذهنية المجردة، ونريد الآن ان نعرف هل حقق ابن خلدون دعوته هذه عندما نظر في بعض القضايا التي كانت تشغل اذهان الفقهاء في الإسلام،

نشأ ابن خلدون في بينة فقهية، ودرس العلوم الدينية على منوال ما درسها اقرائه من الذين نشأوا في مثل بيئته واسرته، وكان المتوقع أن ينظر في القضايا من خلال المنطق الصوري الذي اعتاد الفقهاء في زمانه أن ينظروا فيها من خلاله، غير أننا نجده في مقدمته يخالفهم في ذلك، فهم قد دابوا على النظر في القضايا بعد أن يجردوها تجريداً عقلياً قياسياً، بينما هو ينظر فيها وهي منغمسة في واقعها الاجتماعي، إنه بعبارة أخرى ينظر فيها من خلال منطق مادي لا صوري.

سنحاول فيما يلي الإتيان ببعض الأمثلة على ذلك، جمعناها من فصول متفرقة من المقدمة؛

رأي ابن خلدون في الملك:

اعتاد الكثيرون من الفقهاء على التفريق بين الخلافة واللَّك. فاعتبروا الخلافة خيراً والملك شراً، وذلك على دابهم في التجريد المنطقى الذي يضع الأمور في صنفين

متضادين لا ثالث لهما، وقد تأثر المؤرخون بهذا الرأي فجعلوا الخلافة الصحيحة محصورة في الخلفاء الأربعة الذين تولوا الحكم بعد النبي، حيث اطلقوا عليهم لقب الخلفاء الراشدين، أما الذين تولوا الحكم بعدهم فهم في نظر المؤرخين خلفاء عاديين أشبه بالملوك منهم بالخلفاء استناداً على الحديث النبوي القائل: "الخلافة ثلاثون سنة، ثم تعود ملكاً".

اما ابن خلدون فهو يرى في المُك راياً آخر، فالملك في رايه لا يجوز ان يكون شراً مذموماً على وجه مطلق، إنه كغيره من ظواهر الحياة الاجتماعية قد يكون خيراً أو شراً تبعاً للناحية التي ننظر منها إليه، يقول ابن خلدون في هذا ما نصه؛

"واعلم ان الشرع لم يذّم اللك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذمّ المفاسد الناشنة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات، ولا شك ان في هذه مفاسد محظورة وهي من توابعه، كما اثنى على العدل والنصفة وإقامة مراسيم الدين والذب عنه، واوجب بإزائها الثواب وهي كلها من توابع الملك، فإذاً إنما وقع الذم للمُلك على صفة وحال دون حال أخرى، ولم يذمه لذاته، ولا طلب تركه... "(1).

نلاحظ في كلام ابن خلدون هذا تفنيداً واضحاً لقانون "عدم التناقض" الذي هو من اسس المنطق الصوري كما اسلفنا، فالشيء حسب هذا القانون إما أن يكون خيراً أو شراً ولا يمكن أن يكون خيراً وشراً في آن واحد، يبدو أن ابن خلدون يعد هذا القانون من قبيل التجريد الصوري حيث يكون الخير والشر منفصلين في الذهن، أما في عالم الواقع "المادي" فالشيء قد يكون خيراً وشراً في الوقت ناته، فنحن ننظر إليه من جهة فنراه خيراً وننظر إليه من الجهة الأخرى فنراه شراً.

لعلني لا اغالي إذا قلت بأن رأي ابن خلدون هذا يشبه في معنى من المعاني رأي مانهايم العالم الاجتماعي المعروف في عصرنا، ففي رأي مانهايم أن الحقيقة الخارجية هي كالهرم لها جوانب متعددة، والناس إنما يختلفون حولها لأن كل فريق منهم ينظر إليها من جانب معين ويهمل الجوانب الأخرى، وهو بهذا يأخذ عن الحقيقة صورة تختلف عما يأخذه الأخرون عنها، ولو درنا حول الحقيقة ونظرنا فيها من جميع جوانبها لتبين لنا أن كل رأي من أراء الناس فيها قد يكون صحيحاً ومغلوطاً في أن واحد (2).

قريش والخلافة:

اجمع جمهور الفقهاء، إلا من شذ منهم، على أن الخلافة يجب أن تكون في قريش ولا يجوز أن تخرج عنها. واستند الفقهاء في هذا على الحديث النبوي القائل: "الأنمة من قريش "(3). وهنا يأتي ابن خلدون فيحاول تعليل هذا الحديث تعليلاً اجتماعياً يجعله غير ملزم في جميع الظروف. يقول ابن خلدون: "إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها، وتشرع لأجلها. ونحن إنا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشرع منه، لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي صلى انه عليه وسلم كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلاً، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي القصودة من علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي القصودة من والطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب النصب، فتسكن إليه اللة والمهاه، وينتظم حبل الألفة فيها… "(4).

يتضح من هذا الكلام سبب الفرق من الناحية المنطقية ببن ابن خلدون وبقية الفقهاء. فالفقهاء إنما يشترطون النسب القرشي في الخلافة تبركاً ينسب النبي، إذ كان النبي من قبيلة قريش، اما ابن خلدون فيرى ان التبرّك لا يجوز أن يكون من المقاصد الشرعية، ولا بد لكل حكم شرعي من مصلحة اجتماعية يشرع الحكم من أجلها، وابن خلدون يعتقد أن النبي إنما أمر بأن تكون الخلافة في قريش لأن قريشاً كانت في ذلك العهد صاحبة العصبية الكبرى في جزيرة العرب، يعترف العرب لها بذلك ويستكينون لغلبها فيه، ولو أن النبي أمر بأن تكون الخلافة في غير قريش بذلك ويستكينون لغلبها فيه، ولو أن النبي أمر بأن تكون الخلافة في غير قريش لنفزقت كلمة العرب وتشتت أمر الأمة وضعفت دولة الإسلام (5).

وينتهي ابن خلدون في ذلك إلى نتيجة مخالفة لإجماع الفقهاء تقريباً، وهي ان الخلافة يجوز أن تخرج من قريش إذا ضعف أمر قريش وتلاشت عصبيتها القديمة، معنى هذا أن الخلافة تبقى في قريش ما دامت العلة التي أوجبت لها الخلافة باقية، فإذا تحولت العلة إلى قبيلة أو أمة أخرى جاز أن تذهب الخلافة معها إلى تلك القبيلة أو الأمة.

يعلن ابن خلدون مبداه العام في الخلافة فيقول: "فإنه لا يقوم بامر امة أو جيل

إلا من غلب عليهم، وقل أن يكون الأمر الشعري مخالفاً للأمر الوجودي " (6). إن هذا في الواقع مبدأ جريء يُعلن لأول مرة في الإسلام، ولا ندري كيف سكت عنه الفقهاء، فأبن خلدون يتطلب في الخليفة أن تتوافر له القوة التي تجعله غالباً على الناس بالسيف، إن الغلبة في رأي ابن خلدون من أهم شرائط الخلافة، وذلك لكي يجمع بها الخليفة أمر الأمة ويمنع افتراق الكلمة فيهم، وابن خلدون في هذا ينقض جميع ما جاء به الفقهاء والفلاسفة من أراء مثالية حول صفات الخليفة وكفاياته العلمية والخلقية، وكأنه يقول؛ ما فائدة أن يكون الخليفة صالحاً في شخصه إنا كان ضعيفاً لا عصبية كافية له تمكنه من الغلبة على الناس وفرض أمره بالقوة،

حديث الهدي:

السلمون، على اختلاف فرقهم تقريباً، يؤمنون بوجوب، ظهور الهدي في آخر الزمان ليملأ الأرض عدلاً بعد ما ملنت جوراً. والفرق الإسلامية تختلف في شخصية المهدي وفي شرائط ظهوره، إنما هي متفقة على أنه لا بد أن يكون علوياً من نسل فاطمة بنت محمد وأن الله وعد بظهوره ليتم على يده نصر الدين وإظهار العدل.

وقد وردت الأحاديث المتواترة عن النبي في ظهور المهدي، ونظم السيوطي في ذلك بيتاً من الشعر حيث قال؛

وما رواه عدد جم يجب إحالة اجتماعهم على الكذب⁽⁷⁾.

ويكاد ابن خلدون ينفرد من بين الفقهاء في تفنيد هذه الأحاديث وفي عدم الاهتمام بها، وقد عقد ابن خلدون فصلاً طويلاً في مقدمته حاول فيه تضعيف اسانيد تلك الأحاديث وبَين استحالة ظهور الهدي على النمط الذي ذكرته الأحاديث، وقد ردّ على ابن خلدون في هذا بعض المؤلفين، منهم أبو الطيب بن أبي أحمد الحسيني حيث كتب رسالة عنوانها "الإناعة لما كان وما يكون بين يدي الساعة"، ذكر فيها أقوال أبن خلدون وعدّها مغلوطة ليست من التحقيق في شيء، واستخلص من ذلك أن المهدي يظهر في آخر الزمان وأن إنكاره جرأة عظيمة وزلة كبيرة (8).

وظهر في دمشق منذ عهد قريب كتاب لمؤلف اسمه احمد بن محمد الصديق،



وكان عنوان الكتاب: "إبراز الوهم المكنون من كلام ابن خلدون، أو المرشد المبدى لفساد طعن ابن خلدون في أحاديث المهدى". يقول المؤلف إن ابن خلدون ضغف الأحاديث الواردة في المهدى إلا القليل منها، فماذا نصنع بهذا القليل؟ انتركه ونهمله، أم نعتمد عليه ونؤمن بما جاء فيه؟ يستنتج المؤلف من ذلك أن الأحاديث القليلة التي عدها ابن خلدون قوية يجب عليه أن يأخذ بها على الرغم عن قلتها، ويسأل المؤلف؛ كيف جاز لابن خلدون أن يستند في فصول أخرى من مقدمته على أحاديث ضعيفة بينما هو يهمل أحاديث المهدي وفيها ما هو قوي باعترافه؟ (٩).

الظاهر ان احمد بن محمد هذا في واد، وابن خلدون في واد آخر، إنهما بعبارة اخرى يجريان على منهجين مختلفين، فالسيد احمد يجري في تفكيره على منهج المحدثين الذين لا يهمهم من الحديث إلى سنده، فإذا كان رواة الحديث ثقاة صادقين كان الحديث صحيحاً لا غبار عليه، ولا يهمهم بعد ذلك أن يكون الحديث مخالفاً لطبيعة المجتمع أو موافقاً لها، أما أبن خلدون فيجري على منهج آخر، إنه لا يهتم بسند الحديث بمقدار اهتمامه بموافقة الحديث لمقتضيات الاجتماع البشري، وذلك تبعاً للمبدأ الذي يدعو إليه أبن خلدون، وهو أن الأمر الشرعي قلما يكون مخالفاً للأمر الوجودي، ولهذا وجدنا أبن خلدون يلتقط الأحاديث التقاطاً في ضوء هذا المبدأ، فرب حديث يعدّه المحدثون والفقهاء ضعيفاً بينما هو في رأيه قويّ، ورب حديث قويّ عندهم هو ضعيف عنده.

يعتقد الفقهاء ان الله قادر ان يُظهر المهدي وان يمكنه من نصر الإسلام ونشر العدل، فليس هناك شيء مستحيل تجاه قدرة الله، وما دام الله قد وعد بظهور المهدي في آخر الزمان فلا بد ان يفي بوعده على أي حال، اما ابن خلدون فهو يعترف مع الفقهاء بأن الله قادر على كل شيء،ولكنه يخالفهم في رأيه بأن الله يجري الأمور على مستقر العادة (10)، معنى هذا أن الله في رأي ابن خلدون لا يفعل الأشياء إلا حسبما تقتضيها طبائع الأشياء، فالمهدي إذن لا يمكن أن يظهر هكذا فجاة وفي غفلة من الزمن فيعلن مهدويته ثم ينتصر على الدول الموجودة في زمانه بقوة الله وحده (11)، ،وإذا أتيح لرجل أن يفعل مثل هذا فلا بد أن يكون ذا عصبية قوية تساعده في مكافحة الخصوم وفي التغلّب عليهم، فالأنبياء مثلا وهم الذين يختارهم تعروحي إليهم ويبعثهم لنشر رسالته في الناس نجدهم يقومون بدعوتهم حسب

نواميس المجتمع الذي يعيشون فيه فيعتمدون على العصبيات والأتباع كما يفعل أيّ إنسان آخر (12).

يقول ابن خلدون: "والحق الذي ينبغي ان يتقرر لديك انه لا تتم دعوة من الدين واللّك إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم امر النه..." (13).

طاعة السلطان:

كاد فقهاء أهل السنة في عصورهم المتأخرة يجمعون على وجوب طاعة السلطان وعلى تحريم الخروج عليه ولو كان فاسقاً جائراً. قال احدهم في منظومته الفقهية: وطاعة من إليه الأمر فالزم وإن كانوا بغاة فاجرينا (14).

وقد وردت احاديث كثيرة تندذ بالخروج على السلطان وتعده عصياناً لأمر الله وتفريقاً لشمل الأمة (15). والظاهر ان بعض انمة الإسلام في العصر الأول لم يلتزموا بهذه الأحاديث التزاماً حرفياً، فكان منهم من يرى الثورة على السلطان الظالم استناداً على الحديث النبوي القائل: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق". وكذلك كانوا يستندون على ما جاء في الإسلام من مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". وقد كان لهذا المبدأ في صدر الإسلام أثراً بالغاً إذ كان المسلم يشعر بوجوب الكفاح، عند القدرة عليه، ضد المنكر الذي يظهر على يد الحكام، وقد اتخذ الثوار مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حجة بأيديهم في خروجهم على الحكام، وكان كثير من أنمة الفقه يؤيدونهم في ذلك.

فالمعروف عن الإمام أبي حنيفة مثلاً أنه كان من أولئك الذين يرون الثورة على السطان الظالم، يُروى أنه، أثناء ثورة زيد بن علي على الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك، قال عنه: "ضاهى خروجه خروج رسول الله يوم بدر..." (16). وذكر الزمخشري: "وكان أبو حنيفة يفتي سراً بوجوب نصرة زيد بن علي وحمل الأموال إليه والخروج معه على اللص المتغلب المتسمي بالإمام أو الخليفة " (17). وهناك روايات أخرى كثيرة تؤيد ذلك، ومما يجدر ذكره أن أتباع أبي حنيفة لم يصدقوا بهذه الروايات زعماً منهم أنها واهية الإسناد، وقال بعضهم أنها كذب

وافتراء على ابي حنيفة، ودليلهم في ذلك أن فقهاء الحنفية مجمعون على القول بعدم جواز الخروج على السلطان (18).

مهما يكن الحال فنحن نستطيع أن نستنتج أن الخروج على السلطان الظالم كان أمراً مقبولاً إلى حد ما في صدر الإسلام، ولهذا وجدنا ذلك العهد يعج بالثورات والدعوات المختلفة، ولكن هذه الثورات اخذت تقل شيناً فشينا بمرور الزمن حتى وصل الحال بالفقهاء اخيراً إلى ما يشبه الإجماع على تحريم الثورة وعلى وجوب طاعة ولي الأمر مهما كان ظالاً أو فاسقاً.

وهنا ياتي ابن خلدون فيبدي رأياً يخالف فيه الجميع. إنه يرى أن السالة ليست مسألة تحريم أو جواز من الوجهة النظرية المجرّدة، بل هي مسألة واقعية اجتماعية تتصل بالعصبية. فمن كانت لديه العصبية الكافية التي تمكنه من الثورة والتغلب على السلطان جاز له الخروج عليه، أما من كان ضعيفاً من الناحية الاجتماعية وليس له عصبية كافية تدعمه في خروجه، فالأولى به الجلوس في بيته والتجنب عن إثارة الفتنة والفوضى وسفك الدماء.

يقول ابن خلدون في هذا ما نصه:

"ومن هذا الباب احوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء. فإن كثيراً من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على اهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف، رجاء في الثواب عليه من النه، فيكثر اتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهماء، ويعرضون انفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في ذلك السبيل مأزورين غير مأجورين، لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه، قال صلى الله عليه وسلم؛ (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه). وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورانها عصبية القبائل والعشائر كما قدمناه " (19).

ابن خلدون والعصبية:

رأينا فيما سبق أهمية العصبية عند ابن خلدون، فهي في نظره شرطاً أساسياً لتأسيس الدولة وقيام الخلافة ولظهور المهدي على فرض صحة ما ورد فيه من

احاديث، وابن خلدون يرى أن العصبية اهم القوانين الاجتماعية التي يجب أن يتبعها كل ذي شريعة أو دعوة دينية، وإذا بطلت العصبية بطلت الشرائع (20).

وتجابه ابن خلدون في هذا الصدد مشكلة كبيرة هي أن الشرع الإسلامي ذمّ العصبية ونهى عنها وعدها من خصال الجاهلية (21). فكيف يجوز إذن لابن خلدون أن يجعل العصبية أساس الشرائع بينما هي مذمومة ومنهى عنها في الشريعة الإسلامية؟

يلجا ابن خلدون في معالجة هذه المشكلة إلى منطقه "المادي" الذي يهتم بمحتوى الأمور ويهمل صورتها الذهنية المجردة، ففي رأي ابن خلدون أن العصبية وغيرها من احوال الدنيا لا يجوز أن نحكم عليها حكماً كلياً مجرداً حيث نغفل عن محتواها الواقعي، إن ابن خلدون يشبّه العصبية من هذه الناحية بالملك وبالغضب وبالشهوة، فهذه أمور نهى الشرع عنها وذمّها بينما هي من مستلزمات الحياة البشرية، فالإنسان من غير شهوة مثلاً لا يتم بقاؤه، وإنما نهى الشرع عن الشهوة لكي يردع الناس عن استعمالها في غير وجهها المشروع، أما استعمالها في وجهها المشروع فهو أمر مرغوب فيه وقد حبذه الشرع وحرّض على الإكثار منه، ومثل هذا يمكن أن يقال عن العصبية، فهي كثيراً ما تكون وسيلة لنصر الدين وإقامة الحق، وقد اعتمد عليها النبي في حماية الإسلام وفي نصره، والعصبية لا تكون مذمومة إلا عند استعمالها في الباطل وفي تفريق كلمة الأمة (22).

الهجرة والتعرب:

الهجرة والتعرب اصطلاحان متضادان كان لهما شأن كبير في صدر الإسلام، فالهجرة تعني أن يترك الفرد أهله وعشيرته ويلتحق بالدعوة الإسلامية يجاهد مع المجاهدين في سبيلها، أما التعرب فهو أن يبقى الفرد أعرابياً، أي بدوياً، يسكن البادية مع قبيلته يتنقل معها وراء المرعى ويقاتل من أجلها.

وقد جرى جمهور الفقهاء على اعتبار الهجرة واجبة على كل مسلم قبل فتح مكة، حيث كان الواجب يقضي على المسلم أن يلتحق بالنبي واصحابه في المدينة لهذا السبب بدار الهجرة، ولما فتحت مكة يجاهد معهم الكفار، وقد سميت المدينة لهذا السبب بدار الهجرة، ولما فتحت مكة

ودخل الناس في دين الله أفواجاً افواجاً، أصبحت الهجرة ليست بذات موضوع، حسبما جاء في الحديث القائل: "لا هجرة بعد الفتح".

ومما يلفت النظر أن الأمويين ظلوا في عهد دولتهم ينظرون إلى الهجرة نظرة احترام وتحبيذ، ويعدون التعرب نقصاً في دين الرجل، ولكن دار الهجرة انتقلت في رأيهم من المدينة إلى الشام أو غيرها من مراكز جيوشهم، وقد صار الأمويون في ذلك العهد يصنفون الناس إلى صنفين: "مهاجر" و "أعرابي"، ومما يذكر أن الحجاج مدح نفسه ذات مرة ببيت من الشعر قال فيه إنه "مهاجر ليس بأعرابي".

ويبدو أن الوهابيين في أيامنا أتبعوا سنة الأمويين في هذا، فقد أخذوا منذ سنة 1911 يتركون سكنى الخيام ويستوطنون في أماكن ثابتة بنيت بالطين وسميت بالهجر"، وأخذت العشائر في نجد تقلد بعضها بعضاً في ترك حياة البداوة حيث أصبحت البداوة تسمى بـ "الجاهلية"، واشتهر سكان الهجر باسم "الإخوان " (23).

مهما يكن الحال فقد ورد في صحيح البخاري حديث له اهمية كبيرة في هذا الصدد. وخلاصة الحديث ان صحابياً اسمه سلمة بن الأوكع اراد الخروج إلى سكنى البادية في ايام الحجاج فقال له الحجاج؛ "ارتددت على عقبيك تعربت؟". فأجابه سلمة: "لا ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذن لي في البدو". وقد عد الفقهاء هذا الحديث دليلاً على أن رجوع المسلم إلى البادية بعد الهجرة هو بمثابة الارتداد على العقبين. إن جمهور الفقهاء يرون كما اسلفنا أن الهجرة سقط وجوبها بعد الفتح، ولكنهم مع ذلك لا يرون الصلاح في رجوع المسلم إلى البادية بعد هجرته. فالرجوع الى البادية في نظرهم كانه عودة إلى الجاهلية وإلى الخصال التي نهى عنها الإسلام من عصبية وغيرها.

وهنا يأتي ابن خلدون فيعالج موضوع الهجرة والتعرّب معالجة يخالف بها جمهور الفقهاء، فهو لا يرى رايهم في ذمّ البداوة وذم خصالها، بل هو يرى، على العكس من ذلك، أن البداوة أقرب إلى خصال الدين والخير من الحضارة. فالحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملذات وعادات الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على الشهوات قد تلوّثت نفوسهم بالكثير من الأخلاق المذمومة وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه، حتى لقد ذهبت عنهم مناهب الحشمة في أحوالهم واقوالهم، أما البدو فهم على الرغم من وجود بعض الخصال المذمومة فيهم لا يصلون فيها إلى

الدرجة التي وصل إليها الحضر، وهم إذن أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات وأسهل في العلاج من الحضر (24).

ويعتقد ابن خلدون أن الهجرة ليست شيناً محموداً لذاته بغض النظر عن الغاية منه. إنها تكون محمودة حين تؤدي إلى نصرة الدين وحمايته، أما إذا كانت لغرض آخر فهي قد تكون مذمومة تبعاً لذلك الغرض (25). والهجرة لم يوجبها الشرع إلا لسبب موقت هو نصرة النبي عندما كان الإسلام ضعيفاً. وهي كانت في أول أمرها غير واجبة إلا على أهل مكة فقط، "لأن أهل مكة يمسهم من عصبية النبي صلى الله عليه وسلم ما لا يمس غيرهم من بادية الأعراب " (26).

يريد ابن خلدون من هذا أن يقول إن "التعرب" لم ينه الشرع عنه نهياً عاماً مطلقاً، وليس فيه ما يدل على ذم البداوة، كل ما في الأمر أن الشرع نهى عن "التعرّب" في وقت ما لأسباب اقتضت ذلك، وهذا النهي لا يجوز أن يبقى عند زوال تلك الأسباب.

راي ابن خلدون في الزراعة:

الزراعة محمودة في الإسلام وقد مدحها النبي في كثير من احاديثه وحرض عليها. وفي احد هذه الأحاديث فضلها النبي على جميع انواع الكسب حيث قال: "افضل الكسب الزراعة فإنها صنعة ابيكم آدم "(27). ومما تجدر الإشارة إليه ان الكثير من الصحابة، لا سيما الانصار من أهل الدينة، كانوا أهل زرع وبساتين. وقد أقطع النبي وخلفاؤه الراشدون أراض لبعض المسلمين في سبيل استثمارها في الزراعة، وكان علي بن أبي طالب قبل توليه الخلافة يعمل في البساتين أجيراً ثم مالكاً.

وإذ ناتي إلى ابن خلدون نجد له راياً في الزراعة لا يخلو من الذم والانتقاص. فهو يقول إن الزراعة مهنة المستضعفين وطلاب العافية وأنها تؤدي بأصحابها إلى الذل وما يتبع ذلك من خلق المكر والخديعة (28). ويذكر ابن خلدون لتأييد رايه حديثاً ورد في صحيح البخاري جاء فيه: أن النبي دخل داراً من دور الأنصار في المدينة فراى سكة محراث فقال: "ما دخلت هذه دار قوم إلا دخلهم الذل " (29).

الغريب في ابن خلدون انه ينسى جميع الأحاديث التي ورددت في مدح الزراعة ثم

يذكر حديثاً واحداً هو هذا الحديث الذي يبدو فيه الذم، والظاهر ان هذا الحديث كان من الأحاديث التي التبس معناها على الفقهاء والمحدثين، وذهب بعضهم إلى القول بأنه لا يخلو من أغلاط (30). ولعل سبب الالتباس أنهم لا يستطيعون أن يعلّلوا كيف ذم النبي الزراعة بهذا الحديث بينما هو قد مدحها في أحاديثه الأخرى، وكيف يمكن أن يجتمع النقيضان في شيء واحد؟

إن ابن خلدون لا يبالي، كما رأينا سابقاً، أن يهمل الكثير من الأحاديث إذ رآها غير ملائمة لمنطق نظريته الاجتماعية، وهو لا يتوانى عن التقاط الحديث الواحد ويركز انتباهه عليه إذا كان الحديث مما ينسجم مع نظريته،

يعترف ابن خلدون بان الزراعة تنتج القوت الضروري للبشر، وإنها مما لا يمكن الاستغناء عنها أبداً، وإنها أقدم الصنائع وأعظمها نفعاً للإنسان (31). ولكنه مع ذلك يقول بأنها تؤدي إلى الانقياد للذل والاتصاف بخلق المكر والخديعة. فما دام الزراع يقعون تحت وطأة الدولة وجورها حيث يدفعون لها الضرائب ويخضعون لتعسف جباتها، فلا بد إذن من أن تنمو فيهم تلك الأخلاق المنمومة، قد يسأل هنا سائل؛ إذا كان الأمر كذلك فمانا يقول ابن خلدون عن الكثيرين من الصحابة الذين كانوا زراعاً وكانوا على الرغم من ذلك من أكثر الناس إباءاً وعزة،

يغلب على ظني أن ابن خلدون حاول الإجابة على هذا بصورة غير مباشرة في أحد فصول مقدمته، فقد أشار في هذا الفصل إلى أن الزراعة لا يختص منتحلها بالمذلة إلا عند سيطرة الملك العضوض القاهر على الناس (32). وهذا القول يعني ضمناً أن عدم وجود مثل هذا الملك العضوض يجعل الزراعة غير مؤدية إلى الذل، كما كان الحال في أيام النبي وخلفانه الراشدين، وما يؤيدنا في استنتاجنا هذا أن ابن خلدون يشبّه الضرائب التي يدفعها الزراع إلى الدولة بالزكاة، فقد كان المسلمون في أول أمرهم يدفعون الزكاة طواعية واختياراً ويعدونها حقاً واجباً، ثم أخذوا بعد ظهور الملك العضوض يدفعونها قهراً ويعدونها مغرماً، وقد جاء في الحديث كما نقل ابن خلدون: "لا تقوم الساعة حتى تعود الزكاة مغرماً" (33).

خلاصة القول أن ابن خلدون ينظر في أمر الزراعة كما ينظر في غيرها من الأمور، فهي ليست بذاتها حسنة أو قبيحة، إنما يظهر الحسن أو القبح فيها من جراء ما يحيط بها من ظروف واقعية وما تؤدي هي إليه من نتائج اجتماعية.

ومما يلفت النظر هنا ان ابن خلدون جعل الزراعة من اصناف البداوة. وهذا رأي لا يوافقه عليه علم الاجتماع الحديث، فالزراعة هي اقرب إلى طبيعة الاستقرار والحضارة منها إلى طبيعة التنقل والبداوة، ولعل السبب الذي حدا بابن خلدون إلى اتخاذ هذا الرأي هو ما كانت عليه الزراعة في ايامه بالمغرب من وضع منحط غير مستقر إثر اجتياح القبائل البدوية من بني هلال وبني سليم لبلاد المغرب كما سنرى في فصل قادم.

ويمكن القول أن أبن خلدون وضع الزراعة وسطاً بين البداوة والحضارة. فهي مما يأنف الحضر من الاشتغال بها من جهة، وهي من الجهة الأخرى لا ينتحلها إلا الستضعفون وأهل العافية من البدو (34). فالمحاربون الأشداء من أهل العصبية من البدو لا ينتحلونها لأنها تؤدي إلى دفع الضريبة والذل، وكذلك لا ينتحلها المترفون من الحضر لأنهم يجدونها غير لائقة بهم، وبهذا صارت الزراعة التي هي اقدم الصنائع وأعظمها نفعاً للإنسان مهنة الأذلاء المستضعفين.

استدراك:

إننا في استعراضنا لآراء ابن خلدون، سواء في هذا الفصل او في الفصول الأخرى، لا نعني اننا نؤيدها او نؤمن بصحتها، ونحن لا يجوز أن نغالي في تقدير ابن خلدون إلى الدرجة التي نعتبر فيها جميع آرائه صحيحة ليس فيها خطأ او نقص، الواقع أن ابن خلدون، كغيره من عظماء المفكرين والعباقرة، يصيب احياناً ويخطىء احياناً اخرى، ولم يظهر في العالم حتى يومنا هذا مفكر يأتي بالنظرية الكاملة التي هي صحيحة صحة مطلقة.

إننا باستعراضنا آراء ابن خلدون نقصد تبيان الفرق من الناحية المنطقية بينه وبين غيره من الفقهاء أو الفلاسفة، فنحن لا يهمنا أن يكون الرأي من آرائه خطأ أو صواباً، المهم أن نكتشف فيه الاتجاه المنطقي، وهل يجري فيه ابن خلدون على أساس صوري أو مادي.

هوامش الفصل الخامس:

- (١) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي) ، ص 520 521 .
- .Karl. Mannhem, Ideology & Utopia, (london, L. H), p. 237 280 (2)
 - (3) على بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، (القاهرة 1960)، ص 6 .
 - (4) مقدمة ابن خلدون، (تحقيق وافي)، ص 524 ـ 525 .
 - (5) المصدر السابق، ص 525.
 - (6) المصدر السابق، ص 527.
 - (7) احمد أمين، الهدي والمهدوية، (القاهرة 1951) ، ص 108 .
 - (8) المصدر السابق، ص 109 110.
 - (9) أحمد بن محمد بن الصديق، إبراز الوهم المكنون، (دمشق 1347 هـ).
 - (10) مقدمة ابن خلدوزن ، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 469 .
 - (11) المصدر السابق، ص 755.
 - (12) المصدر السابق، ص 469.
 - (13) المصدر السابق، ص 755.
- (14) عبد القادر المغربي، الأخلاق والواجبات ، (القاهرة 1347 هـ.)، ص 169 . (15) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، (القاهرة 1346 هـ)، ص 10 ـ 16 .
 - (16) محمد أبو زهرة، أبو حنيفة، (القاهرة 1955)، ص 31.
 - (17) أحمد أمين، ضحى الإسلام، (القاهرة 1943(، ج 3 ، ص 274 .
 - (18) محمد رضا الشبيبي، مؤرخ العراق ابن الفوطي، (بغداد 1950)، ص 111 ـ 112 .
 - (19) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 469 .
 - (20) المصدر السابق، ص 540 .
 - (21) أحمد أمين، فجر الإسلام، (القاهرة 1945)، ص 69 ـ 83.
 - (22) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 538 ـ 540 .
 - (23) حافظ وهبة، جزيرة العرب في القرن العشرين، (القاهرة 1946)، ص 273 ـ 277 .
 - (24) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 414 ـ 415 .
 - (25) المصدر السابق، ص 539 .(26) المصدر السابق، ص 415 .
 - (27) عبد القادر المغربي،الأخلاق والواجبات، ص 84 .
 - (28) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 443 ، 914 .

- (29) المصدر السابق، ص 443.
- (30) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص 152 .
- (31) مقدمة أبن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي) ، ص 932 .
 - (32) المصدر السابق، ص 915 .
 - (33) المصدر السابق، ص 915 .
 - (34) المصدر السابق، ص 914.



القسم الثاني

الفصل الساحس

لغز الطفرة الخلدونية

تحدثنا فيما مضى عن الطفرة الفكرية التي قام بها ابن خلدون، حيث كان بها أول مفكر في العالم يخرج من نطاق المنطق "الصوري" القديم، ويحاول دراسة المجتمع حسب منطق "مادي" جديد، ونريد الآن أن نتحزى عن العوامل التي مكنت أبن خلدون من هذه الطفرة الجرينة.

الواقع اننا نقف في هذا تجاه لغز غامض، فالرجل قد ابدع نظرية اجتماعية كبرى سبقت زمانها ببضعة قرون، لا ننكر ان علماء الاجتماع الحديث قد تفوقوا على ابن خلدون في كثير من آرانهم، ولكننا يجب أن لا ننسى أن ذلك لم يأت لهم إلا بعد أن مرت على الفكر الاجتماعي مدة طويلة كان ينمو فيها ويزداد نضوجاً جيلاً بعد جيل، أما ابن خلدون فقد جاء بنظريته في وقت لم يكن فيه الفكر الاجتماعي في مثل هذه المرحلة من النمو والنضوج، ولهذا فنحن في حاجة إلى التحري عن السر الكامن وراء هذه الطفرة الفكرية العجيبة التي قام بها ابن خلدون.

الاتجاه الشائع:

كان المفكرون قديماً، ولا يزال الكثير منهم حتى يومنا هذا، لا يرون في هذه الطفرة الفكرية لغزاً ولا يشعرون بالحاجة إلى تفسير لها، فهم يعتقدون أن التوصل إلى المعرفة الصحيحة في أي مجال إنما هو أمر جبل عليه العقل السليم، إن العقل في

رايهم قادر أن يكتشف الحقيقة في الأشياء ما دام يسير في تفكيره على أقيسة صحيحة، أما إذا أخطأ في اكتشاف الحقيقة فمرجع ذلك إلى ما يطرأ على العقل أحياناً من عوامل خارجية تعرقل تفكيره وتشوة نظره إلى الحقيقة.

معنى هذا، في رأي هؤلاء، أن اكتشاف العقل للحقيقة ليس امراً غريباً، إنما الغريب هو عجزه عن اكتشافها، مما يجدر ذكره أن هذا الرأي أصبح اليوم غير مقبول في علم الاجتماع الحديث، فالاتجاه العلمي يميل اليوم إلى القول بأن كل إنتاج فكري، سواء أكان صحيحاً أو مغلوطاً، لا بد أن تكمن وراءه عوامل خارجية (Extra-theoretic)

لتوضيح هذا أقول إننا لا يجوز أن نكتفي في تعليل طفرة أبن خلدون الفكرية بأن نعزوها إلى ذكانه العظيم أو تفكيره السليم، نحن لا ننكر أن أبن خلدون كان مفكراً ذكياً من الطراز الأول، ولكن هذا وحده لا يكفي لتعليل ما جاء به من نظرية اجتماعية كبرى، الواقع أن العصور القديمة والوسطى قد أنجبت من المفكرين من يقارب أبن خلدون في الذكاء وسلامة التفكير، وربما كان بعضهم أعظم منه في نلك، فلماذا نفرد أبن خلدون من بينهم بتلك الطفرة العجيبة في تفكيره الاجتماعي؟! أن المشكلة أكبر من أن تفسر بالعامل الفكري وحده، ولا بد أن تكون هناك عوامل لا فكرية بالإضافة إليه.

يحاول بعض الناس تعليل طفرة ابن خلدون بقولهم إنه كان عبقرياً. والملاحظ أن "العبقرية" أصبحت لدى هؤلاء الناس كانها مفتاح سحري يستطيعون به تعليل أي إبداع عظيم، فإذا رأوا شخصاً يمتاز على غيره بإنجازه الفكري قالوا عنه إنه عبقري، واكتفوا بذلك، إنهم ينسون أن العبقرية نفسها لغز غامض يحتاج إلى تعليل، ومثلهم في ذلك كمثل من يفسر مجهولاً بمجهول آخر.

إن العبقرية في حقيقة أمرها ليست سوى ظاهرة نفسية اجتماعية، وهي إذن لا يمكن أن تقوم بذاتها معلقة في فراغ، إنها كغيرها من الظواهر النفسية الاجتماعية لا بد أن تكون نتيجة عوامل خارجية تساعدها على الظهور في إنسان ما دون غيره ممن يماثلونه في الذكاء والتفكير

تعليل الدكتور طه حسين:

أكاد اعتقد أن الدكتور طه حسين هو أول من فطن إلى خطأ هذا الرأي في تعليل طفرة أبن خلدون، إنه يقول: "على أنه يجب ألا نستنتج من كل ذلك أن أبن خلدون قد استخرج سياسته الاجتماعية من العدم أو أوحتها إليه عبقرية خارقة. ولنن لم يع الأقدمون فلسفة اجتماعية بهذه الغزارة فإن السبب الجوهري في ذلك هو بلا ريب نقص معارفهم العامة عن الخليقة، فقد كان من الضروري الإلمام بعلوم مختلفة والوقوف بأوسع مما عرفه الأقدمون على نظريات تاريخية جغرافية درست ووضعت على شكل دائرة معارف حتى يمكن الاستعانة بمجموعة ملاحظات شاسعة كهذه على وضع فلسفة عامة عن المجتمع البشري "(2)

خلاصة راي الدكتور طه حسين أن ابن خلدون ما كان في مقدوره ابداع نظريته الاجتماعية لو كان قد عاش قبل الزمن الذي عاش فيه، وهو إنما استطاع أن يبدع تلك النظرية لأنه عاش في زمن اخذت تظهر فيه الموسوعات الضخمة ذات المجلدات العديدة وقد جُمعت فيها كل المعلومات التي كانت معروفة لدى البشر يومذاك، ومن المحتمل جداً أن هذه الموسوعات كانت عوناً لابن خلدون في توسيع فكرته المجوهرية ودعمها (3)

إننا قد نخالف الدكتور طه حسين في رايه هذا، ولكننا مع ذلك لا ننكر ما فيه من اتجاه علمي صحيح، فالدكتور لا يكتفي في تعليل طفرة ابن خلدون بكونه عبقرياً، بل حاول ان يبحث فيما يختفي وراءها من عامل خارجي هو ظهور الموسوعات، وهذا العامل قد يكون واحداً من جملة عوامل اخرى، ولكنه على اي حال لا يخلو من اثر في تفكير ابن خلدون.

لقد ظهر بعد الدكتور طه حسين باحثون آخرون ممن حاولوا البحث عن العوامل الخارجية التي مكنت ابن خلدون من ابداع نظريته الاجتماعية، وسنذكر فيما يلي بعض نماذج من آرانهم، مع شيء من النقد لها.

تعليل الأستاذ شمدت:

جاء الأستاذ ناثانيل شمدت في كتابه عن ابى خلدون برأي يشبه من بعض الوجوه راي الدكتور طه حسين،غير انه لم يعلَل طفرة ابن خلدون بظهور

الموسوعات، بل عللها بتنوع التجارب الاجتماعية التي مر بها ابن خلدون في حياته الصاخبة. إنه يقول عن رحلات ابن خلدون إنها كانت مثمرة جداً حيث حملته إلى أكواخ المتوحشين وقصور الملوك، إلى السراديب المظلمة مع المجرمين وإلى أعلى قاعات القضاء، إلى مصاحبة الأميين وإلى مزاملة العلماء إلى تراث الماضي وإلى فعاليات الحاضر، إلى الحرمان والألم وإلى الرفاه والانشراح، والخلاصة أنها قادته إلى الأعماق حيث تكشف الروح عن معنى الحياة (4)

ان رأي شمدت هذا لا يخلو من صواب، فليس من شك في ان الخبرة الاجتماعية الغنية التي مر بها ابن خلدون كانت ذات اثر لا يستهان به في طفرته الفكرية، ولكني استطيع ان اقول عن هذا الرأي مثلما قلت عن رأي الدكتور طه حسين، هو انه يمثل عاملاً واحداً من جملة عوامل اخرى، وفي الحقيقة ان نظرية ابن خلدون اعظم من ان تفسر بتنوع الخبرة الاجتماعية وحدها والسؤال الذي يمكن توجيهه في هذا الصدد؛ اكان ابن خلدون فريداً في مثل هذه الخبرة الاجتماعية، الم يظهر في تاريخ البشر مفكرون كانوا اكثر منه تجوالاً في الأرض واعمق اتصالاً بمفارقات الحياة؟ إننا حين ندرس رحلات هيرودتس أو ابن بطوطة أو ماركوبولو أو المسعودي أو غيرهم ممن جالوا آفاق الأرض نجد رحلة أبن خلدون إداءها ليست بذات شأن كبير، فلماذا لم ينتج أولنك مثل ما أنتج أبن خلدون؟

تعليل غوتيه:

للمؤرخ الفرنسي غوتيه كتاب بعنوان "ماضي افريقيا الشمالية". وقد جاء غوتيه في هذا الكتاب بتعليل عجيب لطفرة ابن خلدون، خلاصته أن ابن خلدون استلهم نظريته المبدعة من نفحة جاءت إليه عبر الأندلس من أوربا.

يعتقد غوتيه أن التفكير البدع هو من خصائص العقلية الأوربية الغربية، وأن العقلية الإسلامية عاجزة من هذه الناحية، ولا بد إذن من أن نفترض أن نفحة من النهضة الأوربية قد خرقت النطاق المحكم المحيط بالشرق الإسلامي فوصلت إلى "روح ابن خلدون الشرقية" (5)...

لست بحاجة إلى تفنيد رأي غوتيه هذا، فهو في الواقع يفنّد نفسه بنفسه، خصوصاً إذا علمنا أن النهضة الأوربية لم تبدأ إلا بعد قرن من ابن خلدون، وهي

حتى بعد ظهورها وازدهارها لم تنتج مفكراً اجتماعياً عظيماً من معيار ابن خلدون، اللهم إلا ما كان من امر مكيافلي وهو يعد دون ابن خلدون بمراحل كما اسلفنا القول فيه في مقدمة هذا الكتاب، ونحن نعلم كذلك أن التفكير الأوربي كله، منذ تفتحت براعمه في بلاد الإغريق في القرن السابع قبل الميلاد حتى منتصف القرن التاسع عشر بعد الميلاد، لم ينتج نظرية اجتماعية تقارب نظرية ابن خلدون في واقعيتها واصالتها.

تعليل ايف لاكوست:

للأستاذ ايف لاكوست كتاب حول ابن خلدون حاول فيه تصوير ابن خلدون وتعليل طفرته الفكرية بشكل لا يخلو من طرافة، فهو يرى ان ابن خلدون كان إقطاعياً من اصحاب الأراضي وانه عاش في المغرب في وقت كان نظام الاقطاع قوياً خارج المدن، وكان الصراع بين الطبقة الاقطاعية والطبقة البرجوازية يمثل الطابع الأساسي للمجتمع، يقول لاكوست إن ابن خلدون كان في كتاباته المعبر عن اطماع طبقته السياسية، وهذا هو الذي جعله يمدح في مقدمته رؤساء القبائل الذين كانوا إقطاعيين مثله، ويذم التجار واصحاب الصنائع الذين كانت مصالحهم مناقضة لصالح طبقته (6)

اعتقد ان راي لاكوست هذا مهم، وهو جدير بان نقف عنده نناقشه في شيء من الاسهاب. إنه الراي الوحيد من نوعه الذي يجعل الدافع لابن خلدون في إنشاء نظريته الاجتماعية قائماً على اساس طبقي اقتصادي، ولكني اظن ان القرائن التي استند عليها لاكوست ليست قوية إلى الدرجة التي تجعلنا نؤيده في رايه تاييداً كبيراً.

إنه يقول اولاً بأن ابن خلدون كان يملك أراض واسعة بالقرب من غرناطة وتونس. وهذا قول لا نجد ما يبرره في سيرة ابن خلدون كما نكرها هو نفسه أو تذكرها عنه معاصروه. فلم نعرف عنه أثناء حياته في تونس مثلاً أنه كان يعتمد في معاشه على خراج أراض له هناك. قد يبدو من كتاب "التعريف" الذي كتبه أبن خلدون في ترجمة حياته أن بعض أجداده حصلوا على بعض الاقطاع والجراية أثناء التحاقهم بخدمة الملوك في تونس، ولكن ذلك لا يمكن أن يعد إقطاعاً بالمعنى الذي عرفناه في أوربا في ذلك العهد. فالوضع السياسي في تونس، وفي بلاد المغرب بوجه

عام، لم يكن آنذاك مستقراً بحيث يكون فيه إقطاع الأراضي وراثياً في العائلة على منوال ما كان في اوربا، وكثيراً ما كانت الأراضي تنتقل من يد إلى اخرى تبعاً لشهوات اللوك وتقلبات السياسة.

يحدثنا ابن خلدون في كتاب "التعريف" أنه عند ذهابه إلى غرناطة وتقرّبه من سلطانها اقطعه السلطان قرية من اراضي السقي بمرج غرناطة أ. ولكن الذي تجب ملاحظته في هذا الصدد أن تلك القرية لم تبق في يد ابن خلدون بعدما غادر غرناطة نهانيا أثر توتر العلاقة بينه وبين الوزير ابن الخطيب، والمظنون أنها اقطعت لشخص آخر.

يقول لاكوست إن القبائل في أيام ابن خلدون كانت على صنفين: أحدها كان يشبه القبائل البدائية من حيث شيوع الساواة بين افرادها وعدم وجود رئاسة مسيطرة ومستغلة فيها، أما الصنف الثاني منها فهو الذي يخضع للنظام الإقطاعي حيث يكون الرئيس فيه مستغلاً لأتباعه ومسيطراً عليهم، ويذهب لاكوست إلى أن أبن خلدون كان في مقدمته يتحدث عن هذا الصنف الأخير من القبائل، ويستند لاكوست في هذا على عبارة وردت في المقدمة عن العصبية ففسرها بخلاف ما يقصد ابن خلدون منها، والعبارة هي كما يلي،

"إن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك... وقدمنا أن الأدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية، وإلا لم تتم قدرته على ذلك. وهذا التغلب هو الملك، وهو أمر زائد على الرئاسة، لأن الرئاسة إنما هي سؤود وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه، وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر، وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة السؤدد والأتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس، ولا يتم اقتداره عليه إلا بالعصبية التي يكون فيها متبوعاً. فالتغلب الملكي غاية العصبية... ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها... "(8)

ارجح الظن أن ابن خلدون لم يكن يقصد من هذه العبارة التمييز بين القبائل البدائية والقبائل الاقطاعية، إنما كان يريد بها التمييز بين الرئيس البدوي والملك الحضري، فالأول منهما متبوع يلتف حوله أبناء قبيلته طواعية واختياراً، والثاني

مسيطر يفرض إرادته على رعيته ويستغلهم عن طريق القهر والتسلط، وابن خلدون يأتي بهذا التمييز لكي يبين به احد الفروق بين مجتمع البادية ومجتمع اللدينة، والظاهر أن لاكوست قرا كلمة "اللّك" في عبارة ابن خلدون فظن انها تعني منصب الرئيس الاقطاعي الذي "يملك" الأراضي، بينما هي في اصطلاح ابن خلدون تعني منصب "اللّك" الذي هو رئيس الدولة المستبد بأمره فيها، ولا يخفى ما بين المعنيين من فرق كبير،

وعلى أي حال، فنحن لا ننكر وجود نوع من الإقطاع في المجتمع الذي كان ابن خلدون يعيش فيه، وقد حدثنا ابن خلدون في تاريخه كيف ان الملوك كانوا أحياناً يقطعون قرى زراعية إلى بعض شيوخ القبائل أو الوجهاء في سبيل استرضائهم أو مكافنتهم على عمل قاموا به، وقد أحسن لاكوست في اهتمامه بهذه الناحية من المجتمع المغربي التي أهملها الباحثون الآخرون، ولكننا مع ذلك لا نوافق لاكوست على رأيه في أن أبن خلدون إنما أنشأ نظريته الاجتماعية ليعبر بها عن أطماع الطبقة الاقطاعية، فالذي يقرأ مقدمة أبن خلدون قراءة استيعاب لا يجد فيها ما يؤيد هذا الراي، والظاهر أن لاكوست قرأ بعض العبارات التي وردت في المقدمة قراءة سطحية، ففسرها كما يريد في ضوء دراسته لتاريخ الاقطاع في أوربا. ومما يجدر نكره في هذا الصدد أن هناك فرقاً كبيراً بين تاريخ أوربا وتاريخ المغرب، وليس من الجائز في المنهج العلمي أن نستخلص النتائج من تاريخ مجتمع ما ثم نحاول تطبيقها على تاريخ مجتمع آخر بغض النظر عما بينهما من فروق.

تعليل بوتول:

الدكتور غاستون بوتول من علماء الاجتماع الفرنسيين وقد أولع بابن خلدون وأشار إلى آرائه في بعض مؤلفاته الاجتماعية، وصدر له في عام 1930 كتاب مستقل عن ابن خلدون بعنوان "ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية "ترجمه إلى العربية الأستاذ عادل زعيتر.

وقد احتوى كتاب بوتول هذا على راي هو في نظري أفضل الأراء التي ظهرت حتى الآن في تعليل طفرة ابن خلدون الفكرية، وميزة بوتول هي انه حاول اكتشاف الدافع الذي دفع ابن خلدون إلى كتابة مقدمته من بين الظروف الاجتماعية التي كان

ابن خلدون يعيش فيها، ولهذا نستطيع أن نعد المنهج الذي سار عليه بوتول في هذا الشأن من أقرب المناهج إلى ما يعرف اليوم بـ "اجتماعية المعرفة".

خلاصة رأي بوتول أن المجتمع الذي عاش فيه ابن خلدون قد تميز بظاهرة المتماعية قلّما نجدها بارزة مثل هذا البروز في مجتمع آخر، وهذه الظاهرة تتمثل في التباين الصارخ بين اقصى انواع البداوة واقصى انواع الحضارة (9). وقد أدى هذا التباين إلى حدوث فوضى سياسية عنيفة جعلت الدول والإمارات تتابع في ظهورها واختفائها إثر الهجمات التي شُنّت عليها من قبل البدو المتوحشين، وعاش ابن خلدون في هذا الوضع يريد أن يؤسس لنفسه إمارة وجاهاً، فدخل معمعة السياسة واشترك في مؤامراتها وتقلباتها، ثم أدرك أخيراً أنه غير موفق فيما أراد، فأخذ يتأمل في أسباب فشله، وجرة ذلك إلى أن يسأل نفسه؛ كيف تقوم الدولة؟ وما هو أصل البيوت المالكة؟ وكيف ينشا البيت المالك؟

يقول بوتول: "ومن شأن هذا الهرج والمرج الخطر الهادر الذي دام عشرين عاماً أن يُتعب ابن خلدون دائماً، فانزوى في قلعة صغيرة بجوار تيارت حيث انقطع للبحث أربع سنين، فهناك ألف قسماً كبيراً من تاريخه العام كما وضع المقدمة، وكان قسم يذكر منها نتيجة تامل وتعليم لما لاقى من إخفاق " (11)

ويضيف بوتول إلى ذلك قائلاً بأن ابن خلدون لم يكن ذا ذكاء عادي، بل كان عبقرياً، وميزة العبقري انه معرض للحيرة والتساؤل تجاه الأمور العادية التي لا ينتبه إليها عامة الناس، ومثله في ذلك كمثل نيوتن الذي اكتشف قوانينه الكبرى إثر انتباهه لسقوط تفاحة بجانبه (12).

تعليل ساطع الحصري:

للأستاذ ساطع الحصري رأي في هذا الصدد يمكن اعتباره متمّماً لرأي بوتول، وهو لا يقل عنه أهمية من بعض الوجوه، خلاصة رأي الحصري: أن ابن خلدون نشأ في كنف أسرة كانت تتقلب بين رياسة علمية ورياسة سلطانية، وكان من شأن هذه البيئة العائلية أنها انتجت في ابن خلدون نزعتين قويتين؛ حب المنصب والجاه من ناحية، وحب الدرس والعلم من ناحية اخرى.

يقول الحصري: "إن كل واحدة من هاتين النزعتين كانت عميقة الجذور



وشديدة التأثير في نفسية ابن خلدون، إنهما تنازعتا السيطرة على تلك النفسية مدة طويلة، وتغلّبت إلى حد ما . ، تارة الأولى على الثانية، وطوراً الثانية على الأولى، إلا أن هذه الغلبة لم تصبح حاسمة، في وقت من الأوقات، وظلت النزعتان تؤثران في ابن خلدون طوال حياته، دون أن تستطيع الواحدة منهما القضاء على الأخرى قضاء مبرماً... واستمر الحال على هذا النوال مدة طويلة، بين جزر ومد، إلى أن استطاع ابن خلدون . في آخر الأمر . أن يعتزل الحياة العامة، ويتباعد عن مسارح السياسة، منزوياً في قلعة ابن سلامة... ونستطيع أن نقول، لذلك؛ أن النزعتين المنكورتين تضافرتا على تمكين ابن خلدون من تأليف المقدمة؛ إن حب المنصب والجاه دفعه إلى خوض غمار الحياة السياسية، ولكن حب الدرس والعلم جعله يتأمل في صفحات هذه الحياة، تأملاً نظرياً، ليس ليستخرج منها قواعد عملية للحكم والسياسة، بل ليستقرىء منها مبادىء عامة تساعد على إبداع علم جديد، هو علم الاجتماع " (13)

طريقة التعليل:

نكتفي بهذا القدر من الأراء التي جاء بها الباحثون في تعليل طفرة ابن خلدون الفكرية، وليس من شك ان هناك آراء اخرى جاء بها باحثون آخرون في هذا الشان، ولكننا نلاحظ أن هذه الآراء جميعاً تميل إلى التأكيد على عامل واحد في التعليل،

إن طريقة التعليل التي ناخذ بها تختلف عن تلك، فنحن نعتقد ان طفرة ابن خلدون لا يمكن ان تكون نتيجة عامل واحد، إذ هي لو كانت كذلك لواجهتنا مشكلة يعسر حلها، هي أن هذا العامل قد يشترك في التأثر به مفكرون كثيرون، فكيف أتيح لابن خلدون ان ينفرد بتلك الطفرة وحده من بينهم، لا بد أن تكون هناك عوامل متنوعة اجتمعت على ابن خلدون بشكل خاص فجعلته يمتاز بتفكيره عن غيره من المفكرين.

مما تجدر الإشارة إليه أن طريقة التعليل بعامل واحد لم يقتصر استعمالها في هذا المجال وحده، بل هي تكاد تكون عامة تقريباً يستعملها اغلب الناس في مختلف الأمور، فهم قد يشهدون حادثة من الحوادث مثلاً فيحاولون تعليلها بعامل معين لا يرون غيره، ولهذا نراهم في كثير من الأحيان يختلفون ويتجادلون، حيث يؤكد كل فريق منهم على العامل الذي يرتايه، وكل يدّعي أنه وحده المحق في رأيه، وقد

يستمر جدلهم طويلاً دون ان يتوصلوا فيه إلى نهاية حاسمة، ولو انهم استقراوا جميع عناصر الحادثة لظهر لهم أن كل فريق منهم كان مصيباً في رأيه إلى حد ما، وأن الحادثة نتجت عن اجتماع مختلف العوامل فيها.

لتوضيح هذا ناتي بمثال واقعي بسيط حدث في بغداد منذ عهد ليس بالبعيد، خلاصته أن رجلاً كان جالساً في أحد مقاهي بغداد، فمرّ به غلام المقهى وأراق على ملابسه بضع قطرات من الشاي سهواً، فاستشاط الرجل غضباً، وبعد أخذ ورد، وشيء من الشتائم المتبادلة، شهر الرجل خنجره فأردى الغلام مضرجاً بدمائه.

لقد عجب الناس من هذه الحادثة واخذوا يتجادلون ويتساءلون: كيف يجوز ان تكون قطرات الشاي سبباً لهذا العمل الفظيع؟ وصار كل فريق منهم يأتي في هذا السبيل بالتعليل الذي يراه معقولاً، ولم ينته جدلهم اخيراً إلى نتيجة حاسمة. الواقع ان قطرات الشاي لا تكفي وحدها لتسبيب القتل، فهي في حد ذاتها سبب تافه جداً، ولكنها قد تكون ذات اهمية كبيرة حين نجمعها إلى العوامل الأخرى التي كانت تعتمل في نفسية الرجل عند إقدامه على القتل، فربما كان الرجل قبل مجينه إلى المقهى قد تخاصم مع زوجته أو أمه في البيت خصاماً عنيفاً، ثم خرج إلى الشارع فلقيه أحد داننيه يهدده ويشتمه، ثم ورد إليه بعدنذ خبر سيىء أثار اشجانه، فاشتد به الصداع وبلغ به التشاؤم مبلغه، لعل كل هذه العوامل وغيرها قد اجتمعت على الرجل عند جلوسه في المقهى، وهي إذن في حاجة إلى إثارة قليلة لكي اجتمعت على الرجل عند جلوسه في المقهى، وهي إذن في حاجة إلى إثارة قليلة لكي ارجاع الخنجر إلى غمده من غير إراقة دم إذ هو يتخيل أن الحاضرين سوف إرجاع الخنجر أو بالصولة التي لا طائل وراءها، كما توحى به القيم الاجتماعية السائدة في تلك البينة، وهو مضطر إذن أن يغمد الخنجر في بطن الغلام، وتشاء الصدفة السيئة أن يصيب الخنجر من الغلام مقتلاً.

بهذا المثال البسيط نستطيع أن ندرك كيف تتجمع عوامل متنوعة وتتفاعل فيما بينها لتنتج حادثة معينة، والواقع أن جميع حوادث التاريخ الكبيرة لا تختلف من هذه الناحية عن تلك الحادثة الصغيرة التي حدثت في إحدى مقاهي بغداد، فهي كلها لا بد أن تتجمع في إنتاجها عوامل متنوعة، ثم يقع حافز تافه، هو الذي يسميه المؤرخون بالسبب المباشر، فيكون بمثابة الزناد للبارود أو بمثابة القشة التي

قصمت ظهر البعير ـ كما يقول المثل الشائع، وبهذا الحافز تنطلق الحادثة الكبيرة وكأنها انفجار،

من المكن القول إن النظريات المشهورة التي جاء بها المبدعون العظام ليست إلا حوادث من هذا القبيل. قد يحسب الناظر السائج أن النظرية المشهورة قد نشأت في نهن مبدعها نتيجة تفكيره المجرد، ولكننا لو درسنا نفسية ذلك المبدع خلال الأطوار التي مر بها قبل أن ينتج نظريته، لوجدناها وكأنها ميدان صاخب تتجمع فيه العوامل المتنوعة وتتفاعل، وهي في حاجة إذن إلى حافز صغير، أو سبب مباشر، لتنطلق في سبيل الإبداع انطلاقاً مفاجئاً.

في رأيي أن أبن خلدون لم يشذ عن هذه القاعدة عندما أنتج نظريته الاجتماعية الكبرى. ومن الخطأ إذن أن نؤكد في تعليل طفرته هذه على عامل واحد ونكتفي به. وسنرى في الفصول القادمة مصداق ذلك على شيء من الإسهاب.

هوامش الفصل السادس:

- .Ourvitch & Moore, Twentieth Century Sociology, (N.Y. 1954), p. 371 (1)
 - (2) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص 56.
 - (3) المصدر السابق، ص 56 ـ 75 .
 - .N. Schmidt, Ibn Khaldun, (N.Y. 1930), p. 41 (4)
- (5) نقلاً عن: إيف لاكوست، أبن خلدون، واضع علم ومقرر استقلال، (ترجمةت زهير فتح الله)، بيروت 1958 ، ص 99 .
 - (6) المصدر السابق، ص 31 ، 74 .
 - (7) عبد الرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، (القاهرة 1951)، ص 85 .
- (8) انظر: مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 439 ـ 440 . وكذلك: الاكوست، ابن خلدون، ص 64 .
- (9) غاستون بوتول، ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية، (ترجمة عادل زعيتر)، (القاهرة 1955)، ص 40.
 - (10) المصدر السابق، ص 15.
 - (11) المصدر السابق، ص 18.
 - (12) المصدر السابق، ص 37 .
 - (13) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 49 ـ 51 .

الفصل السابع

العوامل المتنوعة

ناتي في هذا الفصل على ذكر العوامل المتنوعة التي اسهمت في تكوين نظرية ابن خلدون، إنما يجب أن نشير مقدماً إلى أننا لا ندعي استيعاب تلك العوامل بجميع تفاصيلها، فذلك أمر لا طاقة لنا به، وربما خفيت علينا عوامل هي أهم مما نذكره منها، والملاحظ أن بعض العوامل التي سنذكرها قد جاء بها الباحثون من قبل، ولكننا نختلف عنهم في تبيان الأثر الذي أحدثته في ابن خلدون، فنحن، كما قلنا في الفصل السابق، لا نرى للعامل المفرد أثراً في انتاج النظرية ما لم يتجمع ويتفاعل مع العوامل الأخرى.

العامل الأول:

حين نقرأ ترجمة حياة ابن خلدون، كما كتبها هو بنفسه في كتاب "التعريف"، نلاحظ بوضوح أنه كان واقعاً تحت تأثير نزعتين قويتين متضادتين، هما كما قال الأستاذ ساطع الحصري؛ حب المنصب والجاه من ناحية، وحب الدرس والعلم من الناحية الأخرى(١).

بدا ابن خلدون في اول حياته يدرس الفقه والعلوم الأخرى المتصلة به على عادة طلاب الفقه في زمانه، وكان اهله يتوقعون له ان يصير كزملانه في الدراسة فقيها، ولكنه لم يكد يبلغ الثامنة عسرة من عمره حتى دخل في خدمة الدولة بوظيفة كاتب بسيط ثم اخذ يندفع في غمار السياسة شيئاً فشيناً، ويتقلب في خدمة اللوك

واحداً بعد الآخر، حتى وصل ذات مرة إلى أعلى منصب في الدولة وهو منصب الحجابة لأمير بجاية، ولكنه كان أثناء ذلك لا يستطيع أن يتخلص من نزعته الثانية في حب الدرس والعلم، فقد ذكر هو عن نفسه أنه حين تولى الحجابة لأمير بجاية كان يعمل في تدبير الملك صباحاً ثم يذهب إلى جامع القصبة بعدنذ ليقوم بالتدريس فيه أثناء النهار (2)، إن من الغريب حقاً أن نجد وزيراً يشتغل في تدبير الملك في القصر أول النهار وفي التدريس في الجامع آخره،

وهناك شيء آخر نلاحظه في سيرة ابن خلدون الزدوجة هذه، هو انه لا يكاد ينهمك في السياسة مدة من الزمن حتى يحاول اعتزال السياسة في نهايتها ليشتغل في طلب العلم، ثم يعود إلى السياسة مرة آخرى ليعود إلى الاعتزال بعدها. وقد تحصيت المرات التي فعل ابن خلاون مثل هذا فوجدت انها قد تناهز السبع مرات على وجه التقريب، ماذا يدل ذلك عليه؟ أنه يدل على أن ابن خلدون كان يعاني صراعاً نفسياً عميقاً لا يستطيع أن يتخلص منه، فهو يحب السياسة والعلم معا ويجد في كل منهما لذة خاصة به، فإذا انهمك في احدهما زمناً عاوده الحنين إلى الآخر فرجع إليه.

لكي نفهم هذا الصراع النفسي عند ابن خلدون يجب ان ندرس ما كان بين طبيعة السياسة وطبيعة العلم في ذلك الزمان من اختلاف وتناقض. إننا قد لا نجد مثل هذا التناقض بينهما في زماننا، إذ ان السياسة والعلم يجريان الآن على منطق واحد تقريباً. والرجل قد لا يجد فرقاً كبيراً حين ينتقل من وظيفة علمية إلى وظيفة إدارية أو سياسية، وهو قد يحاول أن يطبق ما درس علمياً في الحقل الجديد الذي انتقل إليه، وهذا ما لاحظناه في كثير من الأساتذة الذين استعانت بهم الدولة في بعض وظائفها الكبرى في البلاد الراقية.

أما في زمان ابن خلدون فالأمر جد مختلف، وقد رأينا في فصول سابقة من هذا الكتاب كيف أن العلم قديماً كان يجري على قواعد المنطق الصوري إذ هو مشغول بالكليات العقلية المجردة يستنبط منها أحكامه، بينما السياسة كانت تسير على منطق آخر، وقد أشار ابن خلدون نفسه إلى هذا الاختلاف بين العلم والسياسة في فصل من مقدمته تحت عنوان: "في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومناهبها". وشرح ابن خلدون ذلك فقال؛ إن العلماء يقيسون الأمور بما اعتادوه

من القياس الفقهي حيث يجردون في انهانهم كليات عامة لا تطابق الواقع، ولهذا يقعون في الغلط كثيراً حين ينظرون في السياسة. إن السياسة تحتاج إلى مراعاة الواقع، والنظر في كل حالة جزنية فيه بما يلانمها من الأحكام، وهذا هو عكس ما يفعل العلماء ومن يشبههم من أهل الذكاء والكيس من أهل العمران (3)

من المحتمل جداً ان هذا القول الذي جاء به ابن خلدون في التفريق بين منطق السياسة ومنطق العلم قد استمده من خبرته الخاصة في كلا الحقلين، وليس من المستبعد إذن أن يعاني ابن خلدون صراعاً نفسياً من جراء حبه لهما معاً.

العامل الثاني:

ينتمي ابن خلدون إلى اسرة عربية ذات عراقة وتاريخ معروف، وقد جاءت إلى الأندلس مع العرب الفاتحين في القرن الأول الهجري، وفي القرن الرابع استطاع كريب، أحد شيوخ الأسرة، أن يستولي على اشبيلية وينشىء فيها بلاطاً سطع بهاؤه، وعندما حكم بنو عباد اشبيلية إبان القرن الخامس شغل بعض بني خلدون مناصب الوزارة لهم، ولما اقترب النصارى من المدينة في القرن السابع نزح بنو خلدون إلى أفريقيا والتحقوا ببلاط بني حفص في تونس (4)

ومما يلفت النظر في هذه الأسرة أنها في الوقت الذي كانت تنتج فيه أفراداً نابهين في السياسة كانت تنتج أيضاً أفراداً نابهين في العلم، وقد وصفها أبن حيّان بأنها كانت تتقلب "بين رئاسة سلطانية ورئاسة علمية "(5). ويتضح هذا التقلب فيها بصفة خاصة في العهد الذي سبق مولد صاحبنا أبن خلدون، فقد كان جده سياسياً حصل على مناصب عالية في الدولة في تونس، ثم اعتزل السياسة في أواخر أيامه حيث لزم مجلس الفقيه المشهور أبي عبد أنه الزبيدي، ولما مات الجد نشأ أبنه الذي هو والد أبن خلدون في حجر أبي عبد أنه الزبيدي، فنشأ فقيهاً منهمكاً في العلم، وأبن خلدون يصف أباه هذا قائلاً بأنه نزع "عن طريقة السيف والخدمة إلى طريقة العلم والرباط "(6)

ومات الوالد بالطاعون الأكبر الذي اجتاح العالم يومذاك، ومات به ايضاً كثير من اساتذة ابن خلدون ومعظم اهله، فاستوحش ابن خلدون من ذلك وكان عمره آنذاك ثمانية عشر عاماً، فاراد الالتحاق بدولة بنى مرين في المغرب الأقصى، ولكن أخوه

الأكبر محمد منعه من ذلك⁽⁷⁾. والظاهر ان هذا الأخ كان كابيه يتجنّب السياسة. وكان لابن خلدون اخ آخر اسمه يحيى اشتغل بالسياسة وتولى الوزارة ذات مرة⁽⁸⁾

يتبين من هذا أن ابن خلدون نشأ في عائلة كانت تراودها نزعة السياسة من جهة ونزعة العلم من الجهة الأخرى، وقد أصاب الأستاذ ساطع الحصري حين قال بأن ابن خلدون ورث هاتين النزعتين من أسرته (9)، وقد نتج عنهما ذلك الصراع النفسي العميق الذي كان ينتاب ابن خلدون أحياناً فينغَص عليه عيشه ويربك تفكيره، كما رأينا سابقاً.

العامل الثالث:

يصعد نسب الأسرة الخلدونية إلى رجل من الصحابة اسمه وانل بن حجر، وكان وانل هذا من أهل حضرموت وقد وفد على النبي بعد الفتح فأكرمه، ثم أرسل معه معاوية بن أبي سفيان إلى حضرموت لكي يتوليا معاً مهمة تعليم القرآن ونشر الإسلام هناك، والظاهر أن صحبة وانل ومعاوية ظلت مستمرة إلى النهاية، فقد عاش وانل حتى خلافة معاوية، وكان من المعروفين في إخلاصه لمعاوية والتعصب له، وعندما حدثت قضية حجر بن عدي المشهورة كان وانل من المشتركين فيها بجانب معاوية،

من المناسب هذا ان نتحدث باختصار عن قضية حجر هذه. فقد كان حجر متشيعاً لعلي ضد معاوية وبقي على تشيعه بعد موت علي حتى اصطدم مع زياد عامل معاوية على الكوفة، وغضب عليه زياد غضباً شديداً ثم ارسله مع نفر معه مقيدين إلى معاوية في الشام، وذلك بحراسة رجلين كان احدهما وانل جد الأسرة الخلدونية، وعلى مقربة من الشام قتل حجر واصحابه صبراً بعد ان خُيروا بين سب علي بن أبي طالب والقتل، وقد كان لهذه القضية صدى كبير بين المسلمين في ذلك الحين، وتالت لها السيدة عائشة والكثيرون من الفقهاء وانمة الدين، وصارت فيما بعد تعد من مثالب معاوية التي لا تغتفر (10)

إننا لا نستبعد أن تترك هذه القضية في ذهن أبن خلدون شيناً من الحيرة. إنه قد درس القضية وكتب عنها في تاريخه، وحين نقرا ما كتبه عنها نجده يحاول

تصويرها بالصورة التي تخطّىء حجراً وتصور زياد ومعاوية كانهما كانا مصيبان فيما فعلا.

إن ابن خلدون كغيره من أبناء الأسر العريقة في ذلك العهد لا يستطيع أن يتجرد من تعصبه لتراث أسرته وأجداده قليلاً أو كثيراً، فهو من حيث يشعر أو لا يشعر مرتبط بما ينقل التاريخ عن تاريخ أجداده، ومن الصعب عليه أن يتنكّر لهذا التاريخ حسناً كان أو سيناً، ولكن أبن خلدون، من الناحية الأخرى، فقيه متدين وهو لا بد من أن يتأثر بما توحى به تعاليم الدين من تمسك بالمثل العليا وعزوف عن القتل والاعتداء بغير حق.

مما يجدر ذكره هنا ان قضية حجر بن عدي لا تؤخد منفردة وبمعزل عن الظروف الاجتماعية التي احاطت بها، إنها في الواقع حادثة من جملة حوادث عديدة صاحبت النزاع بين علي ومعاوية، وكان لهذا النزاع تأثير كبير في التفكير الإسلامي، ولا يزال مؤثراً فيه حتى يومنا هذا، فقد كان علي يمثل التمسك الشديد بالمثل الدينية بغض النظر عما تقتضيه السياسة من مساومة أو مراوغة أو مكايدة، بينما كان معاوية يمثل العكس من ذلك، وقد كان هذا من أسباب فشل علي ونجاح معاوية (11). فمانا يصنع الفكرون السلمون تجاه ذلك؟ إنهم يرون مثالية دينية تؤدي بصاحبها إلى الفشل وواقعية سياسية تؤدي بصاحبها إلى النجاح، ومشكلة الإسلام بوجه عام أنه دين ودولة في أن واحد.

إننا حين نقرا مقدمة ابن خلدون نجد فيها محاولة دانبة لحل تلك الشكلة، ونحن نلاحظ أنه في محاولته هذه كان غير قادر أن ينسى كونه فقهياً من ناحية، أو ينسى من الناحية الأخرى كونه رجل دولة ومن أسرة خدمت معاوية والدولة الأموية.

العامل الرابع:

يحدثنا ابن خلدون في كتاب "التعريف" عن العلماء والأدباء الذين تتلمذ عليهم في بداية حياته، ونفهم مما كتبه عنهم انه تأثر باثنين منهم على وجه خاص، أولهما عبد المهيمن، وثانيهما محمد بن إبراهيم الآبلي (12). وحين ندرس حياة هذين الرجلين نراهما من طرازين مختلفين كل الاختلاف، فعبد المهيمن كان، كما وصفه

ابن خلدون، إمام المحدثين والنحاة في المغرب، وقد لازمه ابن خلدون واخذ عنه، سماعاً وإجازة، أمهات كتب الحديث كالصحاح الست وكتاب الموطأ وغيرها (13)

اما الأبلي فقد وصفه ابن خلدون بانه كان شيخ العلوم العقلية، وقد أخذ عنه ابن خلدون المنطق وفنون الفلسفة، والواقع أن هذا الرجل ذو شخصية غريبة غامضة، ولا بد لنا من الوقوف عنده قليلاً لنتحرى عن بعض خفايا شخصيته ومدى الأثر الذي أحدثه في ابن خلدون،

يقول الأستاذ جاك بيرك؛ إنه لوجه غريب هذا الأبلي، هذا المعلم الرحالة الذي يبدى بين أونة وأخرى من الشذوذ الفكري تعمقاً في الحسابيات الاقليدية وفي الفقه وفي المجاهدة الصوفية، وهو في الوقت ذاته ينزع نزعة عقلية حرة في الثورة ضد الخنوع الفكري الذي كان سائداً في المؤسسات العلمية في زمانه، حيث كانت تتراكم كتب الشروح والتفاسير والهوامش التي كانت كالغذاء المتعفن وسبة لا تغتفر ضد الفكر (14)

مما يلفت النظر في هذا الرجل الغامض أنه كان يشتغل بالعلوم العقلية في الوقت الذي كان المغرب فيه تسيطر عليه نزعة قوية ضد تلك العلوم، وكان الناس يعدونها من قبيل الزندقة علما سياتي بيانه في فصل قادم، ومما يزيد في غموض الأبلي أنه كان ذا صلة بالشيعة، وهو الذي عرّف المغاربة بالخواجة نصير الدين الطوسي، الفيلسوف الشيعي المعروف في المشرق، والظاهر أن الأبلي كان ذا نزعة شيعية، وكان يتاقى فيها ويتكتم على الطريقة الشيعية المعروفة، ومما يدل على ذلك القصة التي رواها ابن خلدون في كتاب "التعريف" عن استاذه هذا.

خلاصة القصة انه قد جاء إلى المغرب في ذلك العهد زعيم علوي من اهل كربلاء يريد نشر الدعاية لنفسه هناك، فاتصل به الآبلي والتزم صحبته، ولما ينس العلوي من النجاح في المغرب واعتزم الرجوع إلى كربلاء، كان الآبلي من جملة حاشيته، ويحدّث الآبلي تلميذه ابن خلدون عما حدث له أثناء ركوبه البحر مع العلوي من تونس إلى الاسكندرية، فقال: إنه اشتد عليه الاحتلام في النوم واستحى من كثرة الاغتسال احتراماً للعلوي فأشار عليه بعض بطانته بشرب الكافور، فشرب منه واصيب من جرائه بالاختلاط في عقله، واستمر الآبلي في رحلته في صحبة العلوي فمر بمصر ثم أدى فريضة الحج، ثم ذهب إلى كربلاء، وعندما أراد العودة إلى



المغرب ارسل معه العلوي جماعة من اصحابه يرعونه ويحمونه في الطريق حتى اوصلوه إلى مامنه، ويقول الآبلي أنه لم ينتفع أثناء رحلته تلك شيناً من العلم لما كان به من الاختلاط (15)

من المحتمل أن الأبلي لم يكن مختلطاً في عقله أثناء رحلته، إنما هو اختلق قصة الكافور ونشرها بين تلاميذه لكي يغطى بها أمراً يخفيه في نفسه، وأكاد اعتقد أن الآبلي انتفع من صحبة العلوي انتفاعاً لا يستهان به، حيث اخذ عنه بعض العلوم العقلية التي كان الشيعة مختصين بها في تلك الأيام، والمعروف عن الشيعة بوجه عام أنهم مولعون بتلك العلوم يتخذونها سلاحاً في كفاحهم السياسي (16)

إذا كان الآبلي لم ينتفع حقاً من رحلته، كما زعم، فكيف أتيح له أن يتعرف إلى فلسفة الطوسي الذي لم يكن أهل المغرب يعرفون عنها شيناً، ومما يجدر ذكره في هذه المناسبة أن ابن خلدون درس على استاذه الآبلي النقدات التي وجهها الطوسي على كتاب المحصل لفخر الدين الرازي، ثم الف ابن خلدون كتاباً صغيراً لخص فيه كتاب المحصل أسماه "لباب المحصل"، حيث تبنى فيه كل نقدات الطوسي تقريباً(17)

مهما يكن الحال فقد اصبح الأبلي بعد عودته إلى الغرب شخصية فكرية لامعة، وشفى من الاختلاط المزعوم، وجاء إلى تونس فنزل في ضيافة والد ابن خلدون وكفالته، فأخذ ابن خلدون، هو وجماعة من أهل تونس، يلازم مجلسه، وعكف على القراءة عليه ثلاث سنوات، وهو يقول في ذلك: "وأخذت عنه الأصلين، والمنطق، وسائر الفنون الحكمية، والتعليمية، وكان رحمه الله يشهد لي بالتبرير في ذلك " (18)

لا شك أن الأبلي كان له أبلغ الأثر في تفكير أبن خلدون، يقول الدكتور محمد فريد غازي: "وهكذا زرع الأبلي في عقل تلميذه أبن خلدون بذور الثورة التي أثمرت لنا منهجية جديدة بالنسبة لما عرفه الناس " (١٩) ويقول الحصري: "يشيد أبن خلدون بغزارة الابلي وبفضله عليه، أكثر من غيره، ويقول في الوقت نفسه أنه كان يشهد له بالتبريز في هذه العلوم، ولا شكأن ذلك يدل على أن أبن خلدون كان نزوعاً إلى التفكير المنطقي، كما يدل على أن العلوم العقلية التي درسها على يد

الأبلي، ساعدت كثيراً على تقوية هذه النزعة الفكرية وتنميتها، إن آثار هذه النزعة تتجلى في كثير من مباحث المقدمة بوضوح تام "(20)

يخيل لي ان الأثر الذي احدثه الآبلي في ابن خلدون يشبه من بعض الوجوه ذلك الأثر الذي احدثه السيد جمال الدين الأفغاني في الشيخ محمد عبده في العصر الحديث، مما يلفت النظر أن الأفغاني كان كالآبلي ذات شخصية غامضة وقد اختلف الناس في حقيقة امره ونشأته الأولى، ويزعم البعض أن الأفغاني ليس افغانياً إنما هو إيراني من قرية أسد أباد قرب همدان، وقد تلقى تحصيله العلمي في النجف والعروف عنه أنه كان من المتعمقين بالعلوم العقلية القديمة.

وعلى أي حال فمن المكن القول أن استاناً كالآبلي أو الأفغاني يستطيع أن يُطلع تلميذه على وجهة نظر من الحياة جديدة، وأن يجعله يفهم الأمور على غير ما اعتاد الناس أن يفهموه في محيطهم المنعزل

قلنا إن ابن خلدون درس العلوم الدينية والعلوم العقلية معاً. ومن المناسب ان انقل هنا راي الدكتور محسن مهدي في تأثير نينك النوعين من العلوم على تفكير ابن خلدون. يقول الدكتور مهدي: إن طبيعة الدراسات الفلسفية والدينية التي تلقاها ابن خلدون في شبابه تعني انه كان يواجه بها المشكلة الأساسية في التفكير الإسلامي، تلك المشكلة الناشئة من التعارض بين الاتجاه السني والاتجاه الفلسفي في دراسة الإنسان والمجتمع، فالحقيقة النهائية عند اهل السنة هي التي تأتي عن طريق القرآن والحديث والإجماع، وهي التي تكون فيها الشريعة فوق العقل، أما عند الفلاسفة فالأمر على النقيض من ذلك، إذ هم يجعلون الأولوية للعقل في جميع العلوم العملية والنظرية، وسوف نرى هذا التعارض والتأزم بين السنة والفلسفة في حياة ابن خلدون، وبعد ذلك في تأليفه الرئيسي "التاريخ" (22)

العامل الخامس:

تحدثنا فيما مضى عن العوامل التي اثرت في تفكير ابن خلدون فيما يتصل بشخصيته واسرته واساتذته، ونريد الآن أن نتحدث عن تلك العوامل التي تتصل بمجتمعه الذي عاش فيه وهو المجتمع المغربي.

تحدثنا أنفاً عن الأبلي، أحد أساتذة ابن خلدون، وذهبنا فيه إلى القول بأنه كان

شيعياً يتكتم، ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن المجتمع المغربي قد عانى من قبل شيناً من الصراع الطائفي بين الشيعة وأهل السنة ولكن هذا الصراع لم يكن في المغرب، على أي حال، بتلك الشدة التي رأيناها في المشرق، فليس يخفى أن الصراع الطائفي نشأ في المشرق واستفحل فيه استفحالاً كان له أثره البالغ في النواحي الاجتماعية والفكرية، أما المغرب فلم يتأثر بالصراع الطائفي إلا بنطاق محدود وفي فترات قصيرة.

والملاحظ أن الصراع الطائفي الذي نشب في المشرق كان يدور في الغالب حول الفاضلة بين علي وابي بكر أو بين علي وعمر، أما المفاضلة بين علي ومعاوية فلم يكن لها أهمية هناك إلا في النادر، باعتبار أن معاوية لا يجوز أن يقارن بعلي على أي وجه من الوجوه، وسبب ذلك راجع إلى تأثير الدولة العباسية في المشرق، فقد قامت هذه الدولة على أنقاض الدولة الأموية هناك وكان هم العباسيين منصباً على ذم الأمويين والانتقاص من شأنهم، وقد تأثر المؤرخون والمحدثون بذلك (23). ، فامتلأت صفحات كتبهم بمثالب الأمويين بوجه عام، وبمثالب معاوية بوجه خاص، وكان للفرس ضلع كبير في تأييد هذا الاتجاه، إذ كانوا يكرهون الأمويين كراهة شديدة، وقد ساعدوا العباسيين في القضاء عليهم فكرياً وعسكرياً وسياسياً، وحين نعرف أن معظم العلماء والمفكرين الذين ظهروا في المشرق كانوا من أصل فارسي (24). يتبين معظم العلماء والمفكرين الذين وصلت إليه سمعة الأمويين هناك بين الناس.

اما في المغرب فالأمر يختلف، والسبب في ذلك راجع إلى أن الأمويين استطاعوا بعد هزيمتهم في المشرق أن يؤسسوا لهم دولة مزدهرة في الأندلس، وكان لهذه الدولة أثر لا يستهان به في بلاد المغرب من الناحيتين المعنوية والمادية، حيث استطاعت أن تنافس به نفوذ العباسيين، وعندما أخذ أمر الدولة الأموية في الأندلس يضعف تجاه هجمات النصارى عليها، بدأت الأسر العلمية والسياسية تهاجر من الأندلس فتستقر في بلاد المغرب، وكان من هذه الأسر اسرة أبن خلدون كما رأينا، ولا بد أن يكون لهذه الأسر تأثير غير قليل في الجو الفكري هناك.

وفي الوقت الذي كان نفوذ الأمويين ينمو في المغرب نجد نفوذاً آخر مضاداً له ينمو ايضاً، هو نفوذ العلويين الذي ظهر على يد الأدارسة في البداية ثم اشتد بعدنذ على يد الفاطميين، وللفاطميين اهمية خاصة في هذا الشان، إذ كانوا متطرفين في

تشيعهم، وغرسوا بعض بذور التشيع في تونس، ثم تحولوا أخيراً إلى مصر وكان لهم في الدعاية الشيعية هناك أثر لا يستهان به.

مما يلفت النظر أن مصر كانت قبل فتح الفاطميين لها تعاني شيناً من الصراع الطائفي، وكان الجدال يدور في الغالب حول المفاضلة بين علي ومعاوية. وقعت في مصر عام 350 ، في يوم عاشوراء، فتنة شعواء بين الشيعة وأهل السنة. ويوم عاشوراء مهم في هذا الصدد لأنه اليوم الذي قتل فيه الحسين على يد الجيش الأموي. وكان يمثّل أهل السنة في هذه الفتنة الجنود من السودان والترك. فكان الجنود يسالون من يلاقونه في الطريق، من خالك؟ فإن قال "معاوية" عفواً عنه، وإن قال غير ذلك ضربوه، وطاف أحد السودان المتحمسين بالطرقات وهو يصيح؛ "معاوية خال علي ". فتابعه العامة، واصبحت هذه هي صيحة أهل السنة بمصر حين يريدون قتال الشيعة، ولما دخل الفاطميون مصر، وصارت الحكومة شيعية، تازم الوضع فكانت العامة عند أقل إشارة لهم يصيحون صيحتهم المعهودة، فتثور الأحقاد ويتجمع الناس، حدث في عام 361 أن قبض على عجوز عمياء تنشد في الطريق وحبست، فهاج الناس تعصباً لها وصاحوا: "معاوية خال المؤمنين وخال علي "، ونشرت الحكومة بياناً على الناس تنذرهم بالعقوبة الموجعة ثم اطلق سراح العجوز، وفي عام 362 شغب جماعة من الصيارفة السنيين وصاحوا "معاوية خال العجوز، وفي عام 362 شغب جماعة من الصيارفة كانوا أهدا العناصر السياسية (25)

وحوالي سنة 440 ، وقعت في تونس فتنة طانفية تشبه من بعض الوجوه تلك التي وقعت في مصر، غير انها كانت تدور حول المفاضلة بين علي والشيخين، ويبدو أن نفوذ الأمويين في تلك الأيام قد ضعف بعد إنهيار دولتهم في الأندلس، فحل محله نفوذ العباسيين، وخلاصة القصة أن عامل الفاطميين على تونس، المعز بن باديس، قد انحرف عن مذهب الشيعة إلى أهل السنة فدعا مستغيثاً بالشيخين أبي بكر وعمر وسمعته العامة فثاروا بالشيعة وأمعنوا فيهم تقتيلاً ونهباً حتى قتلوا دعاتهم وهدموا بيوتهم، وأخذ المعز يدعو للخليفة العباسي، ونشر الرايات السود التي هي شعار العباسيين، وغضب الستنصر، الخليفة الفاطمي، غضباً شديداً وأرسل وزيره إلى المعز يحذره المغبة ويتهدده بالقتال وقد كان من نتائج هذا التهديد الفاطمي أن اجتاحت القبائل العربية من بني هلال وبني سليم معظم بلاد الغرب، فأحدثت فيها التخريب الفظيع على ما هو معروف في تاريخ الغرب.

سنتحدث فيما بعد عن هذا الاجتياح وبعض آثاره في المجتمع المغربي، نكتفي هذا بالإشارة إلى أن هذا الاجتياح كان له أثره في إضعاف نزعة التشيع في المغرب او القضاء عليها، فقد كانت في المغرب قبل ذلك جماعات من الشيعة هذا وهناك، فكانت منهم جماعة في أعلى القصبة وفي مدينة صندفا، وكانت هناك مدينة على الحدود بين تونس والجزائر تسمى نفطة، وجميع أهلها من الشيعة، وهي لذلك تسمى بـ "الكوفةالصغرى"، ولكن هذه الجماعات كلها قد انقرضت بعد واقعة المعز واجتياح القبائل العربية لبلاد المغرب

نود أن نقف هنا لنسال؛ ما هو أثر هاتيك الحوادث في تفكير أبن خلدون؟ لا ننكر أنها وقعت قبل أبن خلدون بزمن غير قصير، ولكنها مع ذلك لا يمكن أن تذهب في التاريخ دون أن تترك وراءها بعض الآثار الفكرية، في أهل المغرب بوجه عام، وفي أبن خلدون بوجه خاص.

ليس عندي شك في أن ابن خلدون كان سنياً شديد الإيمان بسنيته، ولكني أكاد أتلمح في ثنايا سطور مقدمته شيناً من أثر التشيع، ولعل هذا أتاه عن طريق استاذه الآبلي على وجه من الوجوه، الاحظ هذا على شيء من الوضوح فيما كتب ابن خلدون في دفاعه عن نسب الأدارسة، فهو يؤيد صحة هذا النسب تأييداً حاراً ثم يختم تأييده قائلاً: "على أن تنزيه أهل البيت عن مثل هذا من عقائد أهل الإيمان، فأنه سبحانه قد أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً. ففراش إدريس طاهر من الدنس ومنزه عن الرجس بحكم القرآن، ومن اعتقد خلاف هذا فقد باء بإثمه وولج بالكفر من بابه، وإنما أطنبت في هذا الرد سداً لأبواب الريب ودفعاً في صدر الحاسد، لما سمعته أذناي من قائله المعتدي عليهم، القادح في نسبهم بفريته، وينقله بزعمه عن بعض مؤرخي الغرب ممن انحرف عن أهل البيت، وارتاب في الإيمان بسلفهم، وإلا فالمحل منزه عن ذلك معصوم منه، ونفي العيب حيث يستحيل العيب عيب، لكني جادلت عنهم في الحياة منه، وأدجو أن يجادلوا عني يوم القيامة... "(28)

إن الذي يقرأ هذا القول من ابن خلدون بمعزل عن بعض أقواله الأخرى يحسب أن قائله رجل من خلّص الشيعة والمتعصبين لأهل البيت. ونكاد نلاحظ مثل هذا فيه عند دفاعه عن نسب الفاطمين، فهو يقول في ذلك ما نصه: "ومن الأخبار

الواهية ما يذهب إليه الكثير من المؤرخين والأثبات في العبيديين خلفاء الشيعة بالقيروان والقاهرة من نفيهم عن أهل البيت صلوات الله عليهم، والطعن في نسبهم إلى اسماعيل الإمام ابن جعفر الصادق. يعتمدون في ذلك على احاديث لفقت للمستضعفين من خلفاء بني العباس تزلفاً إليهم بالقدح فيمن ناصبهم وتفننا في الشمات بعدوهم...

نجد ابن خلدون هنا يأتي بعبارة "صلوات الله عليهم" عند ذكره لأهل البيت، وهي عبارة يندر ان يأتي بها احد غير الشيعة عند ذكر أهل البيت، فالمعروف عن أهل السنة بوجه عام أنهم يقصرون "الصلاة" على النبي وحده، وهم حين يذكرون أحداً من الأئمة أو الصحابة يأتون بعبارة "رضى الله عنهم" أو ما يشبهها.

والغريب في ابن خلدون انه إذ يذكر اهل البيت بهذا التمجيد، في هذه المواضع من مقدمته، نراه في مواضع اخرى منها يذكرهم بشيء من الذم غير قليل. إنه يقول مثلاً في فصل علم الفقه من مقدمته: "وشذ اهل البيت بمذاهب ابتدعوها وفقه انفردوا به وبنوه على مذهبهم في تناول بعض الصحابة بالقدح، وعلى قولهم بعصمة الأئمة ورفع الخلاف عن اقوالهم، وهي كلها اصول واهية " (30)

يبدو ان ابن خلدون كتب فصول مقدمته وهو في اطوار نفسية وفكرية مختلفة، كشأن أكثر المفكرين العظام الذين يقعون تحت تأثير نزعات متناقضة، فهم يندفعون في إحدى النزعات تارة وفي الأخرى تارة اخرى، ولو انهم كانوا متزمتين لنزعة واحدة لا يعرفون غيرها لما استطاعوا ان يبدعوا شيناً جديداً، إذ هم يسيرون في تفكيرهم إذ ذاك على الطريق المطروق،

العامل السادس:

اشرنا فيما سبق إلى اجتياح القبائل العربية لبلاد المغرب من جراء انقلاب عامل تونس على الخلافة الفاطمية، وهذا الاجتياح له اهميته الكبيرة في المجتمع المغربي حيث احدث فيه تغييراً كبيراً من النواحي الاقتصادية والسياسية والحضارية، وظل اثره واضحاً حتى ايام ابن خلدون، ويرى بعض الباحثين ان الأثر ظل باقياً من بعض الوجوه حتى ايامنا هذه.

إن هذه القبائل، من بني هلال وبني سليم، كانت تسكن في أول أمرها في جزيرة العرب وتعيش على البداوة والخشونة، ولما ظهر القرامطة في جزيرة العرب انحازت تلك القبائل لهم وأعانتهم في حروبهم وفي غاراتهم على الحجاج والأمصار المجاورة، وفي زمن العزيز، الخليفة الفاطمي، انتقلت تلك القبائل إلى مصر ونزلت في الصعيد تجاه البحر الأحمر وبقيت هناك على بداوتها وخشونتها تقطع الطرق وتنهب الناس.

وعندما انقلب المعز بن باديس في تونس على الخلافة الفاطمية رأى الستنصر الفاطمي أن يرمي المعز بتلك القبائل لينتقم منه من جهة، ولينقذ مصر من فسادها من الجهة الأخرى، وبدأ هجوم القبائل في منتصف القرن الخامس وكان عدد افرادها يناهز الأربعمائة الف، فاندفعوا في بلاد المغرب كالسيل الجارف لا تصدهم قوة ولا يعصم منهم حصن، فنهبوا كل ما وقع في أيديهم وخربوا ما قدروا عليه.

وبعد ما استقروا في المغرب اخيراً، وتتابعت اجيالهم فيه، صاروا يدابون على قطع الطرق وفرض الأتاوات، ويعينون الملوك بعضهم على بعض، ولم يكتفوا بمقاتلة غيرهم فاخذوا يتقاتلون فيما بينهم، كالنار يأكل بعضها بعضاً، وكان الملوك يحرضونهم على ذلك ليشغلوهم بانفسهم.

كانت بلاد المغرب قبل هجومهم هذا عامرة بالخيرات، وكانت التجارة والصناعة فيها مزدهرة. ثم انقلبت بعد الهجوم إلى ارض يشيع فيها الخراب والكساد، وبقى الخراب ظاهراً في المغرب مدة طويلة، ومن الأدلة على ذلك ما يحدثنا به عبد الله التجافي الرحالة التونسي الذي تجول في تونس وليبيا في اوائل القرن الثامن، إذ قال في معرض حديثه عن مدينة صفاقس؛ إنه كان فيها من قبل غابة زيتون ملاصقة لسورها، ولكن "العربان" خربوها فلم يبق فيها الأن شجرة قائمة (31)

قد يواجهنا في هذا الصدد سؤال؛ ما هو الأثر الذي احدثه هذا التخريب الشامل في انهان الناس في بلاد المغرب؟ يبدو أن الناس انقسموا في ذلك إلى قسمين، فسكان المدن، الذين عانوا من التخريب العناء الأكبر، كانوا ينظرون إلى القبائل العربية نظرة عداء وكراهية، وهذا أمر طبيعي، فليس المتوقع من سكان المدن أن ينظروا بغير هذه النظرة إلى من خرب بلادهم ونشر الفساد فيها، أما أبناء القبائل

العربية نفسها فكانوا ينظرون في الأمر نظرة اخرى، إنهم كانوا يتناقلون قصة الهجوم بشكل مفعم بالفخار والبطولة، والظاهر أن القصة انتقلت بهذا الشكل إلى مصر فاخذ العامة هناك يتناقلونها ويبالغون فيها في اسمارهم ومقاهيهم، ومن هنا نشذ حكاية "أبي زيد الهلالي" المعروفة في مصر، ومما يلفت النظر أن ابن خلدون أشار في تاريخه إلى حكاية "أبي زيد الهلالي" هذه حسبما ترويها القبائل العربية التي كانت موجودة في زمانه، وقال إن القصة يتناقلها أبناء تلك القبائل خلفاً عن سلف وجيلاً بعد جيل

هنا يجدر بنا ان نتحرى عن موقف ابن خلدون تجاه ذلك. إنه كان من سكان المدن من جهة، ولكنه كان من الجهة الثانية نا صلات حسنة مع القبائل العربية، وكثيراً ما كان الملوك يرسلونه إليها لاجتذابها والتأثير فيها، وعندما ضاق به الوضع السياسي أخيراً لجأ إلى إحدى تلك القبائل، وكانت من بني عريف، فأكرمت القبيلة وفادته، وأضافته عندها مع عائلته أربع سنوات، وحمته من كيد الخصوم، فعاش بين ظهرانيها مطمئناً مما ساعده على كتابة مقدمته (33)

ارجح الظن أن الفصول التي ورد فيها نم العرب في مقدمة ابن خلدون كان المقصود بها تلك القبائل البدوية التي كانت مصدر الفساد والتخريب في بلاد المغرب ونحن لا نستبعد على اي حال أن يكون ابن خلدون في نظرته إلى تلك القبائل إزاء دافعين متعارضين: فهو ينظر إلى حسن ضيافتهم وشهامتهم ومتانة خلقهم فيدفعه ذلك إلى حبهم ومدحهم، وهو ينظر من الجانب الآخر إلى ما اشتهر عنهم في بلاد المغرب من ميل إلى النهب والاعتداء فيدفعه ذلك إلى كراهيتهم وذمهم، ولعل هذا هو الذي جعل ابن خلدون يذهب إلى القول بأن لكل شيء جانبين: احدهما حسن والآخر قبيح،

من المناسب أن أنقل هنا ما ذكره توينبي في معرض حديثه عن أبن خلدون وهو في ضيافة العرب، حيث قال: "من المتع أن نلاحظ أن البحث الرائع في فلسفة التاريخ الذي استمده أبن خلدون من وحشية العرب في المغرب كان قد كتبه تحت حماية العرب أنفسهم، ويخيل لنا أن أبن خلدون قد تمحل الأعنار عن قراءة بحثه بصوت عال لنلا يسمعه مضيفوه الأنكياء وهو يحتوي على قدح لانع لأفعال أجدادهم " (34)

العامل السابع:

عندما بلغ ابن خلدون الثامنة عشرة من عمره، حلت بالغرب النكبة الكبرى حيث اكتسحه الطاعون الجارف، فحصد منات الألوف من سكانه، كما حصد اللايين من سكان العالم في آسيا واوربا، وفي رأي الدكتور محمد فريد غازي ان هذا الطاعون احدث اختلالاً حاسماً في التوازن بين البداوة والحضارة في المغرب، فهو قد امات الكثير من اهل المدن بينما هو لم يمس بسوء اهل المناطق الجبلية والصحراوية، وقد ادى هذا إلى تفوق البدو على الحضر في العدد والقوة، مما مكن القبائل البدوية من الاستيلاء على المدن ذات الأسوار المنيعة التي كادت تخلو ممن يدافع عنها (35)

إني اعتقد ان هذا الطاعون اضاف عاملاً جديداً إلى الفوضى السياسية التي احدثها اجتياح القبائل العربية للمغرب من قبل، والواقع اننا حين ندرس الأحوال السياسية في الأيام التي تلت نكبة الطاعون في الغرب نجدها تجري على نمط غريب جداً، فقد كانت الدول والإمارات تتابع هناك، في ظهورها وسقوطها، على مدى فترات قصيرة، وكانت المؤامرات والمعارك والانقلابات مستمرة لا يكاد يستقر فيها ملك على عرشه زمناً طويلاً، وكثيراً ما كان الابن يكيد بابيه والأخ باخيه والوزير باميره (36). وكانت القبائل البدوية تشارك في تلك الانقلابات والمؤامرات مشاركة فعالة، ولعلها كانت من اهم الأسباب فيها، وقد اشار ابن خلدون إلى هذا في احد فصول مقدمته، وعلله بكثرة القبائل وتعدّد العصبيات التي كان الغرب يعج بها، وهو يقارن الغرب في ذلك بالمشرق، فالمشرق في رايه اكثر استقراراً وامناً، والدولة فيه اطول عمراً واقوى على تثبيت النظام العام (37)

مما يجدر ذكره أن ابن خلدون دخل غمار السياسة وهي في مثل هذه الفوضى. ومشكلته أنه لم يدخل فيها بخلق فقيه متزمت كما كان المتوقع من أمثاله، إنما دخل فيها بخلق رجل منافق نهاز للفرص لا يكاد يستقر في ولانه على شيء . كما سياتي بيانه في فصل قادم، وقد وقع أبن خلدون من جراء ذلك في الكثير من المتاعب وساءت سمعته في المغرب سوءاً بالغاء حتى صار الأمراء لا يامنون منه.

كان ابن خلدون يطمح إلى تأسيس إمارة أو دولة صغيرة لنفسه واسرته، ليعيد بها مجد اسرته القديم. والظاهر أنه وجد نفسه في نهاية المطاف فاشلاً مخذولاً،

فاخذ يتأمل في أسباب فشله، ويمكن القول أنه أثناء هذا التأمل اكتشف نظرية العصبية وما لها من أهمية في تأسيس الدول،

ربما رأى ابن خلدون نفسه أنه إنما فشل في حياته السياسية لعدم وجود عصبية قوية تدعمه فيها، أي أنه ليس لديه جماعة أو قبيلة قوية تتعصب له وتؤيده في مسعاه، نعم، لقد كانت له في الماضي أسرة كبيرة نات عصبية، ولكنها الأن ضعيفة كل الضعف يكاد لا يعبأ بها أحد، ينبغي عليه إذن أن يعترف بالواقع فيترك السياسة لأصحابها ويشتغل فيما هو قادر عليه من غيرها.

نكاد نستبين هذا الرأي الذي توصل إليه ابن خلدون اخيراً في احد فصول المقدمة حيث نراه ينعى على اصحاب النسب العريق غرورهم بنسبهم واعتمادهم عليه على الرغم من زوال العصبية التي كانت لهم في الماضي، والظاهر أن ابن خلدون ينعى بهذا القول على نفسه أيضاً، باعتباره احد هؤلاء المغرورين بانسابهم، إنه يقول: "وقد يكون للبيت شرف أول بالعصبية والخلال ثم ينسلخون منه لذهابها بالحضارة كما تقدم، ويختلطون بالغمار ويبقى في نفوسهم وسواس ذلك الحسب يعدون به انفسهم من اشراف البيوتات والعصائب وليسوا منها في شيء. لذهاب العصبية جملة، وكثير من أهل الأمصار الناشئين في بيوت العرب والعجم لأول عهدهم موسوسون بذلك " (38)

لقد اصاب الأستاذ بوتول حين لاحظ ان حياة ابن خلدون اصبحت بعد كتابة المقدمة اكثر هدوءاً، واشد انهماكاً في العلم وبعداً عن السياسة، مما كانت عليه قبل كتابة المقدمة (39). إن السنوات الأربع التي قضاها في الاعتزال والتأمل والكتابة، جعلته عارفاً قدر نفسه ومدى كفايتها، فهو لم يعد ذلك السياسي الطموح اللاعب على الحبال، بل اصبح ميّالاً إلى الوقوف على التل يتفرج منه على مسرحية الحياة دون ان ينغمس فيها انغماساً كبيراً.

العامل الثامن:

ننتقل الآن إلى آخر العوامل التي أثرت في تفكير ابن خلدون، وهو العامل الذي يتصل بالوضع الحضاري العام في الإسلام، يصح القول أن القرن الثامن الذي عاش فيه ابن خلدون كان من اسوا القرون التي مز بها الإسلام من الناحية السياسية.



فقد جاء هذا القرن عقب سقوط الخلافة العباسية في بغداد على ايدي المغول المتوحشين، وشهد القرن ذاته هجوم التتر بقيادة السفاك تيمورلنك على البلاد الإسلامية في المشرق، كما شهد في المغرب تحفز النصارى للقضاء على الدويلة الباقية للإسلام في الأندلس.

كان الإسلام يمر آنذاك بتلك الفترة التي تلت سقوط الدولة العباسية وسبقت ظهور الدولة العثمانية، وهي فترة يصعب أن تمر على المسلمين دون أن يشعروا بالشيء الكثير من التشاؤم ومرارة الخيبة، لقد افتقدوا حينذاك الدولة الكبيرة المنتصرة التي تكافح عن دينهم وترفع اسمه عالياً بين الأمم.

لا بد للفقهاء والمفكرين المسلمين من أن يتأملوا في هذا الوضع وأن يبحثوا في أسبابه، ومن المكن القول إن الكثيرين منهم أخذوا يميلون إلى تعليل ذلك بكون المسلمين قد انحرفوا عن تعاليم دينهم وسنة نبيهم فعاقبهم الله على ذلك بأن سلط عليهم الكفار.

من الأحاديث النبوية المشهورة قوله: "بدا الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدا فطوبى للغرباء". والظاهر أن هذا الحديث كان له رواج في تلك الفترة المظلمة من تاريخ الإسلام حيث وجد السلمون فيه ما يصدق على وضعهم السيء الذي انحدروا إليه.

من الكتب المهمة التي ظهرت في تلك الفترة كتاب للفقيه الأندلسي المعروف، ابراهيم بن موسى الشاطبي،اسمه "الاعتصام". وقد صدر الشاطبي الكتاب ببحث مسهب شرح فيه الحديث المذكور، ومما قاله في هذا الصدد أن الإسلام بدأ في اول أمره ضعيفاً مضطهداً ثم انتصر بعدنذ، ولا بد له من أن يرجع إلى غربته من جديد، إذ أن ذلك سنة الله في الأمم جميعاً كما تنبا به الرسول حيث قال يخاطب أمته: "لتتبعن سنن من كان قبلكم شبراً بشبر، وذراعاً بذراع، حتى لو دخلوا حجر ضب لاتبعتموهم".

يعزو الشاطبي غربة الإسلام الجديدة إلى ظهور البدع والفتن في الإسلام، وانحراف المسلمين عن السنة النبوية، حتى أصبح الهل الحق منهم إلى جانب أهل الباطل قلة، واصبح المتمسكون بالسنة أفراداً غرباء بين جمهور المخالفين لهم.

مما يلفت النظر أن نجد ظهور كتاب في دمشق يبحث في نفس الموضوع الذي بحثه الشاطبي وفي زمن مقارب لزمنه، وهذا الكتاب للفقيه ابن رجب الحنبلي واسمه "غربة الإسلام"، وحين نقارن بين البحثين نجد تشابها غريباً في المقدمات وفي النتانج، فكلاهما يقول بأن الإسلام بدأ غريباً ويعود غريباً، وكلاهما يقول إن هذه سنة الله في الأمم جميعاً (40)

إن ظهور هذين البحثين في زمانين متقاربين احدهما في الأندلس والآخر في الشام مما يدل على انتشار موجة التشاؤم في البلاد الإسلامية على نطاق واسع، ومما يجدر ذكره أن ابن خلدون كان معاصراً للشاطبي والحنبلي تقريباً (41)، ومن المحتمل أنه كان يشاركهما التشاؤم حول مصير الإسلام على وجه من الوجوه.

يصف الأستاذ بوتول ابن خلدون بانه "فيلسوف دور انحطاط"، ويقول إن نظريته توحي بالكآبة والتكمش إذ هي نتيجة خبرة في تاريخ انحطاط عاش ابن خلدون في وسطه، ولو قورنت نظرية ابن خلدون بنظريات أولنك الذين كانوا يعيشون في أوربا عبر البحر المتوسط في العصر ذاته لظهر بينهما فرق كبير. فالتاريخ الإسلامي كان قد استنفد وثبته، وما تنطوي عليه من قوة، بينما كان التاريخ الأوربي يدخل عصر النهضة (42)

ويقول جورج سارتون؛ إن مقدمة ابن خلدون كتاب ذو نزعة سودانية (Melancholic)، وإن ابن خلدون كان من رواد النزعة التشاؤمية التي ظهرت أخيراً في شبنجلر مؤلف كتاب "انحطاط الغرب" (43)

ويعتقد كرامر أن ابن خلدون جم التشاؤم، وهو يحاول مقارنة ابن خلدون بابي العلاء المعري في هذا الشأن حيث يقول بأن تشاؤم ابن خلدون كان تشاؤم عالم بينما تشاؤم المعري كان تشاؤم شاعر، ومصدر هذه العاطفة عند الرجلين هو الانحطاط العام الذي هوت إليه الدولة العربية (44)

يبدو أن ابن خلدون كان قد تأثر بوضع الغربة الذي حلّ بالإسلام في عصره، على منوال ما تأثر به زملاؤه الفقهاء، فهو مثلاً يقارن في مقدمته بين أحوال السلمين في الصدر الأول وأحوالهم في زمانه، فيقول إنهم كانوا في الصدر الأول لا

يترددون عن إفساد دنياهم في سبيل إصلاح دينهم، بينما اصبحوا في زمانهم الأخير يجرون على العكس من ذلك حيث يصدق عليهم قول الشاعر، نرقع دنيانا بتمزيق ديننا فلا ديننا يبقى ولا ما نرقع (45)

ولكن ابن خلدون يخالف جمهور الفقهاء من ناحية أخرى، فالفقهاء كانوا بوجه عام يعتقدون بإمكان إنقاذ الإسلام من غربته عن طريق الرجوع إلى السنة النبوية الأولى، ولهذا كان الفقهاء يوالون الوعظ والصراخ في سبيل تحريض المسلمين على الرجوع إلى السنة، أما أبن خلدون فكان رأيه أن غربة الإسلام أمر محتوم لا مناص منه ولا جدوى من الوعظ والصراخ فيه، وما على المسلم إلا أن يرضخ للواقع كما هو وينجرف معه، يقول بوتول؛ إن الجبرية ظاهرة في كل صفحة من صفحات المقدمة ويلوح أن أبن خلدون يقول في كل دقيقة؛ "إن ما أعتر عنه من سنن التاريخ يورث الغمّ، ولكن هذا هو شأن العالم " (46)

يصخ وصف ابن خلدون بانه "متشانم واقعي" وهو بذلك يختلف عن المتشائمين المثاليين الذين يعزون فساد الوضع إلى سوء اخلاق الناس، إن ابن خلدون لا يرى للناس يداً في إفساد وضعهم، فهم في نظره آلات صماء يتحركون حسب قوانين المجتمع الذي يعيشون فيه، ولو قارنا بين ابن خلدون وبين ابن تيمية الذي عاش قبله بزمن قصير لراينا بينهما تفاوتاً واضحاً في هذا الصدد، لقد قضى ابن تيمية اكثر أيامه في كفاح ووعظ، إذ كان يعتقد جازماً بأن سبب فساد السلمين هو شيوع البدع بينهم، وكان يطلب منهم ترك تلك البدع والرجوع إلى فطرة الإسلام الأولى، وقد قاومه اصحاب البدع من جراء ذلك واضطهدوه اضطهاداً كثيراً حتى مات اخيراً وهو مسجون (47)

نحن لا نعرف على وجه اليقين رأي ابن خلدون في مسلك ابن تيمية، ارجح الظن انه كان لا يرتضي ذلك السلك او يراه عبثاً لا طائل وراءه، واحسبه يلوم ابن تيمية قائلاً: "مالك يا اخي تتعب نفسك فيما لا فائدة منه، فتدعو إلى إصلاح المجتمع من غير معرفة بالقوانين الذي يسير عليه المجتمع".

إن من مفارقات تلك الفترة أن يظهر فيها هذان الرجلان اللذان يُعدّان من أعظم مفكري الإسلام. فلقد نشأ كلاهما في بيئة فقهية متزمتة، وشارك كلاهما في السياسة على صورة من الصورة، ولكن أحدهما شارك في السياسة على أساس

"مثالي" بينما شارك الثاني فيها على اساس "واقعي" . كان ابن تيمية في مسلكه السياسي مثالياً صارماً لا يداري ولا يراوغ . وكان ابن خلدون فيه انتهازياً منافقاً يجري مع التيار . وكان الإنتاج الفكري لكل منهما ملائماً لمسلكه السياسي .

يعتقد ابن خلدون أن من العبث على الفرد أن يناضل في سبيل إصلاح اجتماعي او سياسي على خلاف ما تقتضيه طبيعة المجتمع، ويظهر رأي ابن خلدون هذا بجلاء في احد فصول المقدمة عنوانه: "أن الهرم إنا نزل بالدولة لا يرتفع". يقول ابن خلدون: "إذا كان الهرم طبيعياً في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني. والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما انه طبيعى، وقد يتنبه كثير من أهل الدول ممن له يقظة في السياسة، فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم، ويظن أنه ممكن الارتفاع، فيأخذ نفسه بتلافي الدولة، وإصلاح مزاجها عن ذلك الهرم، ويحسبه انه لحقها بتقصير من قبله من اهل الدولة وغفلتهم، وليس كذلك، فإنها أمور طبيعية للدولة، والعوائد هي المانعة له من تلافيها، والعوائد منزلة طبيعية اخرى، فإن من ادرك مثلاً اباه واكثر اهل بيته يلبسون الحرير والديباج، ويتخلون بالذهب في السلاح والمراكب، ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات، فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك إلى الخشونة في اللباس والزي والاختلاط بالناس، إذ العوائد حيننذ تمنعه وتقبّح عليه مرتكبه، ولو فعل لرمى بالجنون والوسواس في الخروج عن العواند دفعة، وخشى عائدة ذلك وعاقبته في سلطانه، وانظر شأن الأنبياء في إنكار العوائد ومخالفتها لولا التاييد الإلهي والنصر السماوي... " (48)

يبدو ابن خلدون في هذا كانه ينتقد ابن تيمية وامثاله من المفكرين المثاليين الذي يحاولون إصلاح الدولة أو المجتمع عن طريق إصلاح العادات. إن العادات في رأي ابن خلدون كالظواهر الطبيعية، والناس يخضعون لأمرها دون أن يستطيعوا إخضاعها لأمرهم، أما الذي يحاول إصلاح عاداته دون بقية الناس فهو قد يتعرض لسخرية الناس، وربما أدى به الأمر إلى عكس ما يريد.

قد يسال هنا سائل؛ اين ذهب اثر البيئة الفقهية المتزمتة التي نشأ ابن خلدون فيها؟ وماذا صنع ابن خلدون بما أمر الإسلام به من وجوب الإصلاح جهد الإمكان.

يخيل لي أن ابن خلدون لم ينس هذا عندما أدلى برأيه الأنف الذكر، وربما كان

ذلك من دواعي الحيرة والصراع في نفسه، الواقع أنه لم يترك الباب مغلقاً كل الإغلاق تجاه أي إصلاح اجتماعي، ففي رأيه أن الفرد قادر على القيام ببعض الإصلاح في مجتمعه، إنما يجب عليه في سبيل ذلك أن يجري على ما تقتضيه طبيعة المجتمع الذي يعيش فيه، ومن هنا جاء ابن خلدون برأيه القائل: "إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم". وهو إنما قال ذلك نتيجة خبرته الواقعية في مجتمعه، حيث وجد ذلك المجتمع قائماً على أساس العصبية.والفرد الذي لا عصبية له تؤيده في محاولته الإصلاحية، يجب عليه أن يسير مع الناس أينما ساروا وينجرف مع تيارهم.

يبدو ابن خلدون في بعض عباراته كانه يعتقد بان الله خلق المجتمع واجراه على سنن مرسومة على منوال ما أجرى الطبيعة، ولكنه قادر أن يغيره تغييراً جذرياً إذا أراد. ولهذا أرسل الأنبياء وأيدهم بنصره السماوي، معنى هذا أن السنن الاجتماعية لا تتغير إلا على أيدي الأنبياء الذين يرسلهم الله، أما الفرد العادي فليس من شأنه ولا في مقدوره أن يغير شيئاً منها، إنه عبد الله خاضع لمشيئته ولابد له من أن يصبر على قضاء الله وقدره، يقول أبن خلدون في نهاية الفصل الذي اشرنا إليه: "فاعتبر ذلك ولا تغفل سر الله تعالى وحكمته في اطراد وجوده على ما قدر فيه، ولكل أجل كتاب " (48)

هوامش الفصل السابع:

- (1) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 49 ـ 52 .
 - (2) على عبد الواحد وافي، ابن خلدون، (مطبعة الرسالة)، ص 27 .
 - (3) مقدّمة ابن خلدون، (طبعة المكتبة التجارية) ، ص 542 .
 - (4) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص 10.
 - (5) ابن خلدون، التعريف، ص 5 .
 - (6) المصدر السابق، ص 14.
 - (7) المصدر السابق، ص 56.
- (8) محمد عبد الله عنان، ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري، (القاهرة 1933)، ص 17.
 - (9) ساطع الحصيري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 49 .
- (10) محمَّد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، (القاهرة 1939)، ج 4 ، ص 187 ـ 208 .
 - (11) أحمد أمين، ضحى الإسلام، (القاهرة 1938)، ج ١ ص 23 24.
 - (12) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 71.
 - (13) ابن خلدون، التعريف، ص 20 .
 - (14) مجلة الفكر التونسية، (مارس 1961)، ص 59 .
 - (15) ابن خلدون، التعريف، ص 34 ـ 35 .
 - (16) عباس محمود العقاد، الشيخ الرئيس ابن سيناء، (القاهرة 1946) ، ص 7 8 .
 - .Muhsin Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History p. 36 (17)
 - (18) ابن خلدون ، التعريف، ص 22 .
 - (19) مجلة الفكر التونسية ، (مارس 11961) ، ص 59 .
 - (20) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، ص 71 ـ 72 .
 - (21) قدري قلعجي، جمال الدين الأفغاني، (بيروت 1952) ص 23 ـ 25 . .Muhsin Mahdi, op. cit, p. 36 - 37 (22)
 - (23) احمد أمين، ضحى الإسلام، (القاهرة 1938)، ج 2 ، ص 27 35 .
 - (24) مقدمة ابن خلدون، (طبعة المكتبة التجارية)، ص 544.
- (25) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، (ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة)، القاهرة ,1947 ، ج 1 ، ص 85 - 86 .
 - (26) محمد فهمي عبد اللطيف، أبو زيد الهلالي، (القاهرة 1946)، ص 23 ـ 24 .
 - (27) آدم متز، المصدر السابق، ج 1 ، ص 87 .
 - (28) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 247 ـ 248 .
 - (29) المصدر السابق، ص 239 .
 - (30) المصدر السابق، ص 1013.

- (31) مجلة العربي الكويتية، (العدد ,33 آب 1961)، ص 44 .
- (32) محمد فهمي عبد اللطيف، أبو زيد الهلالي، ص 61 ـ 62 .
 - (33) ابن خلدون، التعريف، ص 228 .
- .Arnold Toynbee, A Study of History, (London, 1939), vol III, P.321 328 (34)
 - (35) مجلة الفكر التونسية، مارس 1961 ، ص 61 62 .
 - (36) ساطع الحصري، دارسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 54 ـ 62 .
 - (37) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 476 .
 - (38) المصدر السابق، ص 432 .
 - (39) غاستون بوتول، ابن خلدون،ص 19 .
 - (40) ابن رجب الحنبلي،غربة الإسلام، (تحقيق أحمد الشرباصي) القاهرة 1954 .
- (41) توفي الشاطبي عام 790 هـ ، وتوفي الحنبلي عام 795 . أما ابن خلدون فقد توفي عام 808 .
 - (42) غاستون بوتول، ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية، ص 127 .
- Gorge Sarton, Introduction To The History of Science, (Baltimore 1927 1948)(Vol (43)
 .IIIP.1770
 - (44) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص 23 .
 - (45) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي) ، ص 547 ـ 548 .
 - (46) غاستون بوتول، ابن خلدون، ص 114 .
 - (47) محمد أبو زهرة، ابن تيمية، ص 207 ـ 208 .
 - (48) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 692 ـ 693 .
 - (49) المصدر السابق، ص 696.

الفصل الثامن

زناد النظرية

استعرضنا في الفصل السابق مختلف العوامل التي اسهمت في تكوين عقلية ابن خلدون، وقد لاحظنا أن تلك العوامل جاءت إليه من منابع شتى، نفسية واجتماعية وحضارية، إنما هي كلها تقريباً تكاد تتجه نحو إثارة الحيرة أو الصراع النفسي فيه، وهذا مما جعله يختلف عن الكثيرين من مفكري عصره،

إننا لا نتوقع تفكيراً مبدعاً من إنسان ينظر في الأمور نظرة مطمئة لا حيرة فيها، إذ هو ينظر في الأمور من ناحية واحدة، وهو واثق من صحة ما يرى، فليس لديه مشكلة ذهنية تقلقه. أما الحائر الذي تضطره الظروف إلى رؤية الأمور من نواح متضادة، فهو قلق ملتاث لا يدري أية ناحية منها صحيحة. ولا بد له من أن يبحث عن حل يعالج به قلقه والتياثه، وربما أدى به الحل إلى الإتيان بفكرة جديدة لا يعرفها الواثقون المطمئنون.

لقد اتاح القدر لابن خلدون ان يمر بفترة من الحيرة والقلق، تحت تأثير العوامل المتنوعة التي اسلفنا ذكرها، ويصح أن نقول إن عقليته أصبحت من جراء ذلك بمثابة القنبلة الضخمة التي تراكمت فيها المواد المتفجرة، وهي في حاجة إذن إلى زناد صغير يدفعها نحو الانفجار،

شبهنا ابن خلدون بذلك الرجل البغدادي الذي ذهب إلى المقهى وهو خالي البال من اية نية لقتل غلام المقهى، ثم حدثت مشادة بسيطة بينه وبين الغلام جعلته يندفع نحو قتله اندفاعاً لا شعورياً مفاجئاً. إن هذا التشبيه سانج قد لا يرضى عنه بعض الباحثين المتعمقين، ولكني مع ذلك أراه صالحاً لتصوير حالة ابن خلدون اثناء انكبابه على كتابة مقدمته الشهورة.

الملاحظ في امر ابن خلدون انه عندما اعتزل الحياة السياسية واعتكف في قبيلة بني عريف في الصحراء، لم يكن ناوياً أن يكتب المقدمة، ولم يخطر بباله انه اثناء اعتزاله سينشىء علماً جديداً. حتى التاريخ العام الذي انجز تأليفه اخيراً، لم يكن مقصوداً في بداية الأمر، كان كل قصد ابن خلدون في البداية هو أن يكتب تاريخاً خاصاً ببلاد المغرب ولكنه لم يكد يبدأ بعمله حتى وجد نفسه أنه لا يستطيع أن يكتب تاريخاً للمغرب من غير أن يرجع إلى كتب التاريخ المشهورة، كتاريخ الطبري والمسعودي وغيرهما، ليدرس مدى ارتباط تاريخ المغرب بتاريخ الأمم الأخرى بوجه عام، والدور الذي لعبه المغرب في التاريخ الإسلامي بوجه خاص.

والظاهر أنه حين أخذ يتغلغل في مطالعة تلك الكتب وجد فيها أخباراً لا تطمئن اليها نفسه ولا يميل اليها عقله، ولعل هذا هو الذي حفزه إلى أن يكتب مقدمة لتاريخه يبين السبب الذي جعله يرفض تلك الأخبار، يقول ابن خلدون: "ولما طالعت كتب القوم، وسبرت غور الأمس واليوم، نبهت عين القريحة من سنة الغفلة والنوم..." (2)

يشير ابن خلدون في هذا بصراحة إلى أن قريحته قد تنبهت عند مطالعته لكتب التاريخ، وقد يواجهنا هنا سؤال؛ اكان ابن خلدون ينوي عند تنبّه قريحته أن يجعل المقدمة بهذا الحجم الذي صارت إليه اخيراً؟

فيض الخاطر:

هناك قرائن تدل على أن أبن خلدون كتب المقدمة تحت تأثير مفاجىء من فيض الخاطر، إنه يعترف بذلك ويعزوه إلى الإلهام حيث يقول: "ونحن الهمنا ألله إلى ذلك إلهاماً... (3). وهو علاوة على ذلك يبدي تعجبه من الطريقة التي انبثقت بها في ذهنه أفكار المقدمة، فيقول: " .. فاقمت بها أربعة أعوام، متخلياً عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب وأنا مقيم بها، وأكملت المقدمة منه على ذلك كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب وأنا مقيم بها، وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب، الذي اهتديت إليه في تلك الخلوة، فسالت شأبيب الكلام والمعاني على



الفكر، حتى امتخضت زبدتها، وتألّفت نتائجها، وكانت من بعد ذلك الفينة إلى تونس كما سنذكره " (4)

يخيل لي ان ابن خلدون كان ناوياً في البداية ان يجعل القدمة بضع صفحات ثم يأخذ بعدها بكتابة تاريخه، ولكنه لم يكد ينتهي من تلك الصفحات حتى انفجرت قريحته وانصبت عليه الخواطر تتوالى خاطراً بعد خاطر، وعند ذلك وجد نفسه انه لا ينتهي من فصل حتى يتفتح له موضوع لفصل جديد، وكلما ظن انه اكمل البحث شعر أن هناك نقصاً فيه ولا بد له من البحث فيه من زاوية اخرى.

مما يدل على هذا ما نجده في المقدمة من تهافت وفوضى في التبويب والتنسيق. فهي في الواقع غير منسقة او مرتبة في نظام أعد سابقاً، وكثيراً ما نرى فيها تكراراً مملاً ومفارقات غير مستساغة، وهذا يدل على أن ابن خلدون كتبها عجلاً تحت تأثير فيض الخاطر، ولو أنه كان قد أعد نفسه لها قبل أن يبدأ الكتابة لرأينا أثر ذلك في التنسيق والترتيب.

إن هذا أمر مألوف في معظم الكتب التي تؤلف تحت تأثير الإلهام الآني ومن غير تحضير سابق. فهي قد تكون كتباً إبداعية عظيمة وتنال شهرة بين الناس واسعة، ولكنها في الوقت ناته لا تخلو من الخبط والخلط والاستطراد الذي هو في غير محله، وليس من الإنصاف ان نلوم المؤلف في هذا، فهو لو عمد أثناء الكتابة إلى شيء من التنسيق والترتيب لفاته الكثير من شوارد الإلهام المبدع، ولربما فقد الكتاب بذلك روعته.

إن المؤلفين الحديثين استطاعوا أن يتداركوا هذا النقص في تأليف الكتب. فهم يحرصون على اقتناص الخواطر وشوارد الإلهام في قصاصات من الورق، ولا يتوانون عن تسجيلها فوراً عند سنوحها في ذهنهم مخافة نسيانها، ثم يضيفون اليها المعلومات التي يجمعونها من المراجع والمصادر المختلفة، حتى إذا شعروا بالكفاية منها عمدوا إلى وضع هيكل الكتاب بفصوله واقسامه، ثم يشرعون بعدنذ بالكتابة، فيخرج الكتاب في النهاية وهو في الغالب جامع بين روعة الإبداع وجودة التنسيق.

إن هذه على أي حال طريقة حديثة لم يكن يعرفها القدماء معرفة وافية. ومن

المستبعد ان يكون ابن خلدون عارفاً بها أو متبّعا لها أثناء كتابة المقدمة، ولهاذ وجدنا المقدمة في وضع من الارتباك لا يستيغه القارىء الحديث.

اكمل ابن خلدون تأليف المقدمة في مدة قصيرة جداً لا تتجاوز الخمسة اشهر (5). وهذا أمر يلفت النظر، إذ من العجيب حقاً أن يتم تأليف الكتاب الذي يحتوي على مثل تلك النظرية الكبرى في مثل تلك المدة القصيرة، ولا يدرك هذا إلا الذين يعانون تأليف الكتب ويعرفون مشقتها.

لا ننكر أن ابن خلدون راجع مقدمته غير مرة وأخذ ينقح فيها ويضيف اليها⁽⁶⁾. ولكنه فيما يبدو لم يستطع أن يحسن من وضعها كثيراً. وربما صح القول إنه في بعض إضافاته زاد المقدمة ارتباكاً وخلطا.

إنه عبقري ملهم، والعبقري معذور على أي حال!

السر الخفي:

يصف الأستاذ ساطع الحصري حالة ابن خلدون النفسية اثناء كتابة المقدمة فيقول: "فإنني عندما اتأمل فيما كتبه ابن خلدون في هذا الصدد، اجزم بأن توصله إلى مجموعة الآراء المبتكرة الكثيرة المسطورة في المقدمة، إنما كان حدث من جراء "تدفق فجاني"، بعد "حدس باطني" و "اختمار لاشعوري"، كما لاحظ ذلك بعض علماء النفس في حياة عدد غير قليل من المفكرين والفنانين، وفي تاريخ عدد غير يسير من الابتكارات والاكتشافات... ذلك النوع من "التدفق الفجائي" الذي يحمل المفكر على "التعجب من نتائج تفكيره" ويوصله أحياناً إلى النظر إليها على أنها "أراء إلهامية"، تصدر عن "قدرة خارجة عن نفسه"، كانها تلقى إليه القاءاً..." (7)

إني اؤيد الحصري في هذا القول، ويخيل لي أن ابن خلدون أثناء انهماكه المفاجىء في كتابة المقدمة كان كالمخترع الذي تومض في راسه فكرة خاطفة فينكب على المختراعه وهو يسأل نفسه متعجباً؛ لمانا لم تطرأ بباله تلك الفكرة من قبل، فالمعروف عن الكثير من المخترعين أن أحدهم قد يحاول اختراع آلة ما خلال مدة طويلة فلا ينجح، إنه يدأب على التفكير في اختراعه ويعيد التجربة فيه مرة بعد مرة دون جدوى، وعلى حين غرة، في لحظة ذهول أو استجمام، نراه يقفز صارخاً

حيث يشعر بأنه وجد الحل المطلوب، وعند هذا يتضح له هيكل الاختراع على شكل من الوضوح غريب.

ويقع مثل هذا للمفكرين العظام من اصحاب النظريات العلمية الشهورة، يروى أن أرخميدس مثلاً أنه كان حائراً في مشكلة فيزيانية ثم دخل الحمام، ولم يكد يغطس في الماء حتى جاءه الحل فجأة، فخرج إلى الشارع عارياً وهو يركض صارخاً: "وجدتها"، وكذلك يروى عن نيوتن، فقد كان هذا العبقري العظيم جالساً بجانب شجرة تفاح يتأمل في السماء وهو حائر يسائل نفسه؛ كيف تدور الأفلاك في نظام ثابت لا تتعداه، ثم سقطت بجانبه تفاحة فكان سقوطها حافزاً له لإنشاء نظرية المشهورة.

يحدثنا الدكتور هاردنج في كتابه "تشريح الإلهام" عن كثير من الفنانين والشعراء الكبار انهم عند إنشاء قصائدهم أو قطعهم الفنية المشهورة يقعون في حالة نفسية مباغتة لا يعرفون مأتاها في أنفسهم، وكثيراً ما تفيض القريحة لديهم فيضاً يصعب عليهم تسجيله لسرعة تدفقه، وهم يشعرون أنذاك كان قوة خفية خارجة عن إرادتهم تملى عليهم إملاءاً...(8)

مما يجدر ذكره هنا أن شعراء العرب فطنوا إلى هذا منذ أيام الجاهلية،ولكنهم نسبوه إلى الجن والشياطين، فكان لكل شاعر منهم شيطان خاص به يلهمه الشعر، فإذا غاب الشيطان عنه شعر بأنه غير قادر على نظم الشعر الجيد.

إن التعليل الذي يأتي به بعض علماء النفس في هذا الصدد هو انهم يعزون الإبداع إلى فعالية اللاشعور في ذهن الإنسان المبدع، فاللاشعور يخزن جميع المعلومات والأفكار والتجارب التي ترد إلى الذهن، وعندما تنتاب الإنسان حيرة حول مشكلة من المشاكل العويصة، إذ هو يحاول التأمل فيها والعثور على حل لها، تأخذ الأفكار المختلفة المخزونة في اللاشعور بالتفاعل والتلاقح، وعلى حين غرة قد تترابط فكرتان أو أكثر فيما بينها، وقد يكون الحل في هذا الترابط، وعند هذا يهب الإنسان فرحاً بالحل فينكب عليه بحماس شديد.

يبدو أن ابن خلدون عند إبداعه لنظريته الاجتماعية الكبرى كان في مثل هذه الحالة النفسية. فقد راينا في الفصل السابق كيف كانت العوامل المتنوعة تبعث فيه

الحيرة والصراع النفسي، وقد مرت عليه قرابة عشرين سنة وهو يعاني هذه الحيرة اثناء انغماسه في معمعة السياسة واختلاطه بشتى انواع الناس، ثم اتيح له اخيراً أن يهرب من السياسة ويعتزل الحياة لكي يكتب تاريخاً للمجتمع الذي عانى فيه الحيرة، إن لاشعور ابن خلدون كان آنذاك مفعماً بالمعلومات والتجارب، ولا بد لتلك المعلومات والتجارب أن تتفاعل هنالك وتتلاقح من جراء تلك الحيرة.

أغلاط المؤرخين:

يشير ابن خلدون في اول المقدمة إلى الأغلاط الكثيرة التي وجدها في كتب التاريخ، فهو يقول: إن هذه المغالط زلّت فيها اقدام الكثيرين من المؤرخين الثقات ونقلها عنهم الكافة من ضعفاء البصر والمغافلين عن القياس، حتى صار فن التاريخ واهياً مختلطاً واصبح الذي يشتغل فيه معدوداً من العامة (9)

وينتهي ابن خلدون من ذلك إلى القول بان التاريخ محتاج إذن إلى "العلم بقواعد السياسة وطبانع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على اصول الدول والملل، ومبادىء ظهورها، واسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً، وإلا زيفه واستغنى عنه " (10).

من المكن القول ان وضع مقياس لتمحيص الأخبار لم يكن بالأمر الجديد في الإسلام، فالمعروف عن المحدثين أنهم انهمكوا منذ الصدر الأول في وضع القواعد لتمييز القوي والضعيف من الأحاديث، ولكن طريقتهم كانت تعتمد بالدرجة الأولى على النظر في الأسانيد، أي في سلسلة الرواة الذين نقلوا الاحاديث، فما كان منها منقولاً عن طريق رواة صادقين أخذوا به وإلا رفضوه أو ضعفوه، وحاول بعض المؤرخين اتباع هذه الطريقة في تمحيص اخبارهم أحياناً.

ونهب المعتزلة في هذا الشأن مذهباً آخر، حيث حاولوا تمحيص الأخبار

والأحاديث عن طريق إخضاعها للعقل المجرد وقوانين المنطق الصوري، وكانت لهم في ذلك صولات وجولات.

وجاء ابن خلدون أخيراً يرفض الطريقتين معاً. فهو من جهة يقول بأن طريقة المحدثين قد تكون صحيحة في مجال الأخبار الشرعية، إلا أنها لا تصح في مجال الأخبار التاريخية (11). وهو يقول أيضاً إن الرواة مهما كانوا صادقين في رواية الأخبار فإن الكذب قد يتطرق إليهم، من حيث لا يشعرون، نتيجة التشيع للآراء والمناهب أو نتيجة الذهول عن المقاصد أو غير ذلك (12)

وابن خلدون من الجهة الأخرى يرفض طريقة المعتزلة العقلانيين. فالعقل المجرد لا يجوز أن يُتخذ مقياساً لتمحيص الأخبار، إذ أن الإمكان العقلي المطلق يختلف في أساسه عن الإمكان الاجتماعي الواقعي

يريد ابن خلدون ان يقول بأن المقياس الصحيح الذي يمكن به تمحيص أخبار التاريخ هو فهم طبائع المجتمع، ومن هنا وجدنا ابن خلدون ينكب على كتابة المقدمة يريد بها تبيان تلك الطبائع، وكانه يريد من المؤرخين الذين يأتون بعده أن يعرضوا أخبارهم على تلك الطبائع فيقبلوا بما كان ملائماً لها، ثم يرفضوا البقية.

إن السؤال الذي نواجهه هنا؛ ما الذي جعل ابن خلدون غير راض عن أخبار التاريخ؟ ولماذا انفرد بين المؤرخين بهذه الطريقة الجديدة التي جاء بها لتمحيص الأخبار؟

نحن نعرف عن طبيعة الإنسان بوجه عام انه يميل إلى تصديق الأغبار التي تلائمه ويكذّب ما عداها، وكثيراً ما نرى رجلاً ناضج التفكير وهو يصدّق بالخبر الضعيف أو السخيف، ويطرب له، ويعدّه من الأخبار الصحيحة التي لا غبار عليها، بينما هو قد يكذّب خبراً آخر ليس في مثل ذلك الضعف أو السخف.

يتضع هذا بصفة خاصة في الأخبار التي تمس مصالحنا أو عواطفنا أو عقائدنا الموروثة أو ما أشبه، فنحن لا نستطيع أن ننظر فيها نظرة موضوعية صارمة، ولابد لنا من أن نتعصب لها أو عليها قليلاً أو كثيراً.

إن هذا هو الذي جعلنا نسال عن الدافع الذي دفع ابن خلدون إلى أن يعد الكثير

من أخبار التاريخ مغلوطة، فهل هي مغلوطة حقاً أم أن ابن خلدون رأها كذلك لأنها لا تلائم ما في نفسه من ميول خفية؟

يستعرض ابن خلدون في الصفحات الأولى من مقدمته بعض الأخبار التي نقلها المؤرخون قبله، فيسهب في تفنيدها ويعتبرها مخالفة لطبائع العمران، ولكننا حين ندرس تلك الأخبار لا نراها واهية إلى الحد الذي ذكره ابن خلدون، وربما كان بعضها في نظرنا صحيحاً لا يستحق التفنيد الذي اسهب فيه ابن خلدون، أضف إلى نلك أن بعض تلك الأخبار هي مما ينسجم مع منطق نظريته الاجتماعية.

يقول الدكتور طه حسين: "على أن ابن خلدون لا يراعي دائماً الدقة التامة في تطبيق طريقته أو هو بعبارة أخرى لا يستطيع أن يقاوم عوامل أخرى تؤثر فيه أيما تأثير، فهو أحياناً يتأثر بالدين الذي كان فعله في تلك الروح أبلغ من فعل التربية والبينة حيث كان في ذلك العصر يأخذ بناصية أوسع الأنهان حرية وأوفرها تسامحاً... وأحياناً يتأثر أبن خلدون بعامل المصلحة الشخصية فيحيد عن طريقته، فهو قد عاش في ظل دولة الموحدين وسعى في نيل رضاهم بمحاولته أن يثبت صحة نسب زعم مؤسس الأسرة أنه يصله بالنبي...بل إن أبن خلدون يمزج نقده أحياناً بسذاجة تدعو إلى الضحك فهو يكذب مثلاً أن الخليفة هرون الرشيد كان يشرب الخمر لأنه كان جم الورع يصلي منة ركعة في اليوم ولأنه كان يغزو عاماً ويحج عاماً "(14)

إن هذا النقد الذي وجهه طه حسين على ابن خلدون لا يخلو من صواب. فابن خلدون في تنفيده لبعض الأخبار التاريخية لم يكن يجري على المنهج الاجتماعي الذي أراد هو من المؤرخين أن يجروا عليه. إنه يقول عن الرشيد مثلاً: "فحاش شه ما علمنا عليه من سوء واين هذا من حال الرشيد بما يجب لمنصب الخلافة من الدين والعدالة، وما كان عليه من صحابة العلماء والأولياء... " (15). إنه يقول هذا في الوقت الذي يقول في موضع آخر من مقدمته: إن أبناء الجيل الثالث في كل دولة ينسون عهد البداوة والخشونة التي كانت في أول الدولة وينغمسون في الدرف إلى عليته "بما تفنقوه من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة، ومن عليته النساء والولدان... ويلبّسون على الناس في الشارة والزيّ وركوب الخيل جملة النساء والولدان... ويلبّسون على الناس في الشارة والزيّ وركوب الخيل وحسن الثقافة يموهون بها... " (16). عندما كتب ابن خلدون هذا الكلام نسى أنه

يمكن تطبيقه على هرون الرشيد الذي دافع عنه في أول مقدمته، حيث كان الرشيد من ابناء الجيل الثالث في الدولة العباسية.

مهما يكن الحال، فقد اتفق اكثر الباحثين على ان ابن خلدون لم يطبق نظريته الاجتماعية على الأخبار التي وردت في تاريخه الكبير. فهو في تاريخه لم يكن يختلف عن غيره من المؤرخين اختلافاً كبيراً. وقد اشار احد الباحثين إلى ان ابن خلدون بمقدار ما يرتفع في نظريته الاجتماعية نراه يسف في تاريخه، إنه هناك في واد وهو هنا في واد آخر.

مانا نستخلص من ذلك؟ يغلب على ظني أن ابن خلدون لم يكتب مقدمته لغرض تمحيص الأخبار كما ادعى ابنما هو كتبها تحت تأثير دافع غامض انتفض به فجأة، وكأنه وجد في هذا الدافع علاجاً للحيرة التي سيطرت على ذهنه زمناً طويلاً.

تغير ابن خلدون:

اشرنا من قبل إلى أن ابن خلدون قد تغير تغيراً لا يستهان به عند خروجه من عزلته. فبعد ما كان يجري وراء السياسة جرياً متكالباً فيه كثير من التقلب والانتهازية نجده الآن يحاول الابتعاد عن السياسة قليلاً أو كثيراً. لقد رجع إلى تونس وانكب على البحث والتدريس حتى أتم مؤلفه ونقحه، ثم رفع نسخته إلى السلطان أبي العباس، فتقبّلها السلطان منه بقبول حسن، ولما شعر ابن خلدون بأن السلطان قد يعود إلى استصحابه في حملاته وإلى الزج به في تلك الميادين التي اصبح يمقتها، خطرت له فكرة الحج يتوسل به عذراً إلى السلطان، فتضرع إليه أن يخلي سبيله ويأذن له في قضاء الفريضة، وما زال به حتى أذن له (17)

الظاهر أنه لم يكن يريد قضاء الفريضة بقدر ما كان يريد الابتعاد عن جو السياسة التي أتعبته، وقد نزل في مصر أخيراً، وهناك أخذ يشتغل في القضاء من جهة وفي البحث والتدريس من الجهة الأخرى، وفي مصر أدخل ابن خلدون بعض التوسيعات والتعديلات على مقدمته، ويمكن القول أن نزعة صوفية قوية بدأت تظهر على القدمة من جراء ذلك (١٤)

يقول الدكتور علي عبد الواحد وافي: إن ابن خلدون ربما عاوده داؤه القديم،

وساوره الحنين إلى المغامرات السياسية، مرة واحدة في تلك الفترة الأخيرة من حياته، وذلك عند ملاقاته لتيمورلنك خارج أسوار الشام (19). وقد استعمل ابن خلدون في مقابلة تيمورلنك عين الطريقة المنافقة التي كان يستعملها من قبل في سلوكه السياسي القديم . كما سياتي شرحه في فصل قادم، وبعد أن نجح ابن خلدون في مقابلة تيمورلنك،ونال حظوة غير قليلة لديه،التمس وسيلة للابتعاد عنه، حيث رجع إلى مصر ليواصل فيها البحث والتدريس.

خلاصة القول: إن ابن خلدون أصبح بعد كتابة المقدمة ذا شخصية جديدة. إنه أصبح يريد أن يؤسس "علماً جديداً" بعد ما كان يريد أن يؤسس "إمارة جديدة".

الانسحاب والرجوع:

يصف توينبي الشخصية الخلاقة بكونها تمر أثناء فترة الخلق بحالة صوفية خاصة يتحرّر فيها صاحبها من علاقاته الاعتيادية ويسمو في جو آخر متصل بسر الوجود، ويقول توينبي إن هذه الفترة تأتي عادة عندما تنسحب الشخصية من المجتمع وتعتزل الناس، وبهذا يحدث عليها تحول كبير ترجع به اخيراً إلى الناس بصورة جديدة، ويطلق توينبي على هذا مصطلح الانسحاب والرجوع (Return © Withdrawal).

والشخصية هذه قد تنسحب من المجتمع من تلقاء نفسها او هي تفعل ذلك اضطراراً تحت ضغط الظروف المحيطة بها، وعند هذا تجد الشخصية، كما يقول توينبي، فرصة مؤاتية لتحويل نفسها إلى صورة جديدة، وهذا هو ما حدث للكثيرين من العظماء الذين غيروا مجرى التاريخ من امثال بونا وكونفوشيوس وباود وصولون وقيصر وبولس ومحمد ومكيافلي وبطرس الأكبر وكانط وغاريبالدي وهندنبرغ ولينين

مما يلفت النظر أن توينبي يذكر أبن خلدون من جملة أولنك العظماء الذين خضعوا لقاعدة "الانسحاب والرجوع". ويقول توينبي إن فترة الاعتزال التي قضاها أبن خلدون في القبيلة العربية تشبه من حيث قيمتها الإبداعية فترات الاعتزال التي مر بها أولنك العظماء قبل القيام بأعمالهم التاريخية الكبرى، وقد

تحوّلت شخصيته إثر تلك الفترة، فهو قد دخل فيها سياسياً ثم خرج منها مفكراً ا اجتماعياً.

الرجل الحدي:

ينطبق على ابن خلدون من بعض الوجوه ما يسمى في علم الاجتماع الحديث بالرجل الحدي (Marginal Man). والرجل الحدي كما يقول الأستاذ بارك هو ذلك الذي يوقعه القدر بين مجتمعين أو ثقافتين متضادتين، وبهذا يكون ذهنه كالبوتقة التي تنصهر فيها الثقافتان وتمتزج

إن الرجل الحدّي يمر في حياته عادة بمراحل ثلاثة، كما يقول الأستاذ ستونكوست، وهذه المراحل هي على وجه التقريب كما يلي:

- (1) المرحلة الأولى، وهي التي لا يفطن فيها صاحبها إلى التناقض الذي يحيط به. إنه يأخذ الأمور كما هي ويعدها مما تقتضيه طبيعة الوجود، شأنه في ذلك شأن عامة الناس.
- (2) ثم تاتي المرحلة الثانية حيث يبدأ التناقض الاجتماعي والثقافي يسيطر على الرجل، فتنشأ عندند في أعماق نفسه أزمة وتأخذ القيم التي نشأ عليها بالتفكك،
- (3) وتأتي المرحلة الثالثة اخيراً، وفيها يحاول الرجل إيجاد سبيل للتوفيق بين العوامل المتناقضة في نفسه، وهو قد ينجح في ذلك أو يفشل، وكثيراً ما يكون الصراع النفسي أقوى مما تحتمله مواهب الرجل فتتفسخ شخصيته من جراء ذاكي (22)

معنى هذا أن الرجل الحدي قد يؤدي به الصراع النفسي إلى أن يكون ذا شخصية متفسخة أو يكون ذا شخصية خلاقة. فثمة طريقان مفتوحان أمامه، وهو يسلك أحدهما تبعاً لما يملك من ذكاء ومتانة خلق، فمن الناس من لا يساعده خلقه أو ذكانه على معاناة الصراع النفسي دون أن تتفكّك شخصيته تحت وطأته، وهذا هو شأن الكثيرين ممن يوقعهم القدر في معمعة فكرية أو اجتماعية طاحنة، فيصبحون من جراء ذلك مستهترين لا أباليين تضيع لديهم المقاييس.

وهناك طراز آخر من الناس، إذ هم يملكون من الخلق والذكاء ما يمكنهم من

الاهتداء إلى حل يعالجون به صراعهم النفسي، فيخرجون إلى الناس بهذا الحل يحاولون به إصلاح عقول الناس أو إصلاح مجتمعهم، وهذا هو شأن الأنبياء والمصلحين والعباقرة، ولا مراء أن ابن خلدون كان من هذا الطراز،

المغزى:

المغزى الذي اريد أن أستخلصه من هذا الفصل والفصل السابق له هو أن الطفرة الفكرية الكبرى التي شهدناها لدى ابن خلدون لم تكن من صنع يده، إنها كانت نتاج عوامل شتى أحاطت به وأثارت فيه الصراع النفسى.

إن الفكر البدع، أو أي عبقري آخر، لا يستطيع أن يصنع نفسه، إنما هو صنيعة الظروف المحيطة به، يظن الأغرار من الناس انهم قادرون أن يكونوا عباقرة بمجرد أن يريدوا ذلك ويسعوا في سبيله، وكانهم يعتقدون أن العبقرية تخضع للقاعدة التي تقول: "من جد وجد وكل من سار على الدرب وصل"، وقد يخيل للبعض منهم أنه نال ما أراد فيخرج إلى الناس بالأفكار التافهة وهو يحسب أنها ستهز الدنيا، ثم تمضي به الأيام كما تمضي بالملايين من عامة الناس، فيموت دون أن يترك وراءه أثراً يذكر.

مشكلة هؤلاء انهم مطمئنون في دنياهم لا يعانون حيرة ولا قلقاً ذهنياً. إنهم يفكرون على منوال ما يفكر غيرهم من الناس، وهم واثقون من صحة ما يفكرون. تأتيهم الأفكار جاهزة فيأخذونها كما هي دون أن يجدوا فيها معضلة تقض مضجعهم أو تقلق بالهم، إنهم سعداء بهذه الراحة الفكرية، وهم حين يشتهون أن يكونوا عباقرة لا يدرون أن ذلك سيفقدهم السعادة التي ينعمون بها.



هوامش الفصل الثامن:

- (١) غاستون بوتول، ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية، (القاهرة 1955)، ص 31 .
 - (2) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي) ، ص 212 .
 - (3) المصدر السابق، ص 269 .
 - (4) ابن خلدون، التعريف، ص 220 .
 - (5) مقدمة ابن خلدون ، (طبعة المكتبة التجارية)، ص 588 .
 - (6) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 119 ـ 134 .
 - (7) المصدر السابق، ص 118.
 - . Tyrrell, The Personality Of Man, (Pelican Book 1948), P. 30-41 (8)
 - 9) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 251.
 - (10) المصدر السابق، ص 252 .
 - (11) المصدر السابق، ص 264 265
 - (12) المصدر السابق، ص 261 262 .
 - (13) المصدر السابق، ص 405 506.
 - (14) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص 47 ـ 48 .
 - (15) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 2333 .
 - (16) المصدر السابق، ص 486 487.
 - (17) على عبد الواحد وافي، ابن خلدون، (مطبعة الرسالة) ، ص 53 .
 - (18) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 119 ـ 134 .
 - (19) على عبد الواحد وافي، ابن خلدون ، ص 65 .
 - .Arnold Toynbee, Op, cit, vol. III, P. 248-382 (20)
 - .Stonquist, The Mrginal Man, (N.Y.1937), p.XV. (21)
 - Ibid, P. 123 (22)

الفصل التاسم

بين الكل والأجزاء

يحاول بعض النقاد أن ينتقصوا من قيمة نظرية ابن خلدون بحجة أنه جمع نظريته من أفكار سابقة. الظاهر أن هؤلاء النقاد يفترضون في المفكر البدع أن يخلق نظريته الجديدة من عدم، فإذا وجدوا شيئاً من الشبه بين أفكاره وأفكار بعض السابقين له قالوا إنه لم يأت بشيء جديد.

إن هذا رأي ساذج، وهو اقرب إلى مفاهيم العامة منه إلى المفهوم العلمي، الواقع أن ليس هناك في الدنيا مفكر يبتدع نظرية جديدة بغير الاستعانة بمن سبقوه من المفكرين، فهو يستمد عناصر نظريته من غيره في الغالب، ولكنه يربط بين تلك العناصر أو يركّبها على صورة جديدة لم تكن معروفة من قبل، معنى هذا أن إبداعه لا يظهر في اجزاء النظرية التي جاء بها بمقدار ما يظهر في ربط تلك الأجزاء والتوفيق بينها، إن الإضافة التي يأتي بها المبدع في هذا الشأن قد تكون قليلة جدا بالقارنة إلى الأفكار التي كانت موجودة في التراث الثقافي، إنما هو على الرغم من ذلك قد يخطو بالفكر البشري خطوة كبيرة، باعتبار ما جاء به من تأليف جديد للأفكار اللوفة. (1)

ويصدق هذا القول على المخترع مثل ما يصدق على المفكر المبدع، فكل المخترعات المدهشة التي نشهدها اليوم ليست في الواقع سوى تأليف أو تركيب بين مخترعات كانت موجودة سابقاً، مع إضافة شيء قليل إليها، قد ينظر العامي

السانج إلى أحد هذه المخترعات فيفتح فاه متعجباً ويقول: ما أعظم العقل الذي المخترعه! أنه لا يدري أن الاختراع الجديد كان نتيجة سلسلة طويلة من العقول المبدعة، وهي كلها قد شاركت في التمهيد له ثم جاء المخترع الأخير فأتاحت له الظروف أن يكمّل تلك السلسلة بعمل حاسم على وجه من الوجوه.

تأليف ابن خلدون:

يعترف ابن خلدون أن بعض المسائل التي بحثها في مقدمته كانت قد وردت عرضاً في كتب العلماء والفلاسفة والفقهاء قبله، ولكنها كانت هناك متفرّقة، ومختلطة بغيرها، وغير مقصودة لذاتها، أما هو فقد جمعها وجعلها أصلاً لعمله الجديد⁽²⁾. إن هذا الاعتراف من ابن خلدون ربما كان من باب التواضع، إنما هو على أي حال اعتراف صحيح من وجهة نظر العلم الحديث.

يمكن القول إن ابن خلدون اطلع على كثير من المؤلفات التي كانت تزخر بها المكتبات في ذلك العهد، ولكنه كان يستخلص من تلك المؤلفات افكاراً غير التي كان اقرائه من المفكرين يستخلصونها منها. إنه كان كما راينا سابقاً ينظر فيها من زوايا مختلفة من جراء العوامل المتنوعة التي كانت تحيط به وتبعث الحيرة في نفسه. فأخذت الأفكار تتفاعل في عقله الباطن وتتخمر، ثم جاءت النهاية اخيراً حيث ارتبطت تلك الأفكار في ذهنه على شكل نظرية موحدة نات تركيب جديد

مما نلاحظه في هذا الصدد أن الأفكار التي اقتبسها ابن خلدون من غيره لم تظهر عنده على نفس طابعها الأول. فلقد جرى عليها بعض التغيير والتحوير لكي تلائم قالب النظرية الجديدة، فنحن قد نلمح مثلاً بعض التشابه بينها وبين اصولها القديمة ولكنه تشابه ظاهري سرعان ما يتضاءل عند المقارنة الدقيقة. إن ابن خلدون دو منطق خاص به، وهذا المنطق لا يسمح للأفكار القديمة أن تمر به دون أن تنطبع بطابعه الخاص.

قد يجوز تشبيه ابن خلدون من هذه الناحية المنكّت البارع الذي يجمع في ذهنه نكات منوعة كثيرة، يقتبسها من هنا وهناك، ولكنه لا يأتي بها عند التنكيت إلا بعد أن يطبعها بطابعه الخاص، وبهذا تخرج النكتة منه وكأنها جديدة حيث يضحك الناس لها بحرارة كانهم لم يسمعوا بها من قبل.

سنحاول، فيما يلي، استعراض بعض الأفكار التي كانت معروفة قبل ابن خلدون لذرى كيف عالجها ابن خلدون وكيف أدخلها في قالب منطقه الجديد.

ابن خلدون والقرآن:

نلاحظ قبل كل شيء أن أبن خلدون قد استفاد من القرآن في إنشاء نظريته الاجتماعية فأندة غير قليلة، لا سيما من حيث ذم الترف وتبيان أثره في هلاك الأمم، فقد وردت في القرآن آيات عديدة في هذا الشأن يمكن إجمالها في نقاط ثلاث كما يلى:

- 1 ـ يصف القرآن المترفين بانهم سبب هلاك المجتمع، حيث يقول: "وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً "(3)
- 2 ـ وهو يصف المترفين كذلك بانهم يقاومون الدعوات الدينية، حيث يقول؛ "وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنما بما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنما بما أرسلتم به كافرون "(4)
- 3 ـ ثم يصفهم بانهم يتعصبون لعقائد آبانهم، حسنة كانت أو سينة، حيث يقول: "وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون. قال أو لو جنتكم باهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون " (5)

الواقع اننا نجد تشابهاً كبيراً بين هذه المفاهيم القرآنية وما جاء في مقدمة ابن خلدون من ذمّ للترف والمترفين، ولكن ابن خلدون حوّل موضوع الترف من إطاره الديني الذي نشهده في القرآن إلى إطار آخر هو الإطار الاجتماعي، فالقرآن إنما ذم الترف لكي يحذر الناس من عواقبه السينة في دينهم ودنياهم، أما ابن خلدون فقد اعتبر الترف أمراً اجتماعياً محتوماً لا بد من وقوعه في الحضارة، ولا يستطيع الناس أن يتخلصوا منه عند التحضر إذ هو يكون جزءاً من عاداتهم، والعادات عند ابن خلدون قاسرة، كما رأينا سابقاً.

ويشرح ابن خلدون شرحاً اجتماعياً رانعاً كيف يؤدي الترف باصحابه إلى التخلّق بالأخلاق السينة كالكذب والمقامرة والغش والخداع والسرقة والفجور في الإيمان والربا في المبايعات، ففي رايه أن ذلك أمر طبيعي تؤدي إليه عادات الترف من حيث التانق في المطابخ والملابس والمباني والفرش والآنية، فتتلون النفس من تلك

العادات بالوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ودنياها، حيث تضطر النفس إلى التفنن في تحصيل المعاش من وجهه وغير وجهه، وتنصرف إلى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له، فلا تبالي عندنذ بالأخلاق الحميدة التي امرت بها الشرائع السماوية (6)

يقول ابن خلدون؛ "ومن مفاسد الحضارة الانهماك في الشهوات، والاسترسال فيها لكثرة الترف، فيقع التفنن في شهوات البطن من المآكل والملاذ، ويتبع ذلك في شهوات الفرج بانواع المناكح من الزنا واللواط... فافهم ذلك واعتبر به أن غاية العمران هي الحضارة والترف وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى فساد وأخذ في الهرم كالأعمار الطبيعية للحيوانات " (7).

ومن طرائف ما جاء به ابن خلدون في هذا الصدد انتقاده لفكرة كانت شانعة بين الناس في زمانه، إذ كانوا يقولون: "إن المدينة إذا كثر فيها غرس النارنج تاذنت بالخراب". يقول ابن خلدون إن الكثيرين من العامة يتحامون غرس النارنج في دورهم ظناً منهم ان في النارنج خاصية تؤدي بغارسه إلى الخراب.

في راي ابن خلدون أن الأمر ليس بهذا المعنى، إنما معناه أن البساتين وإجراء المياه من توابع الحضارة، إذ أن النارنج وأمثاله مما لا طعم له ولا منفعة فيه، وهو إذن لا يغرس في البساتين إلا من أجل شكله فقط، ولا يفعل الناس ذلك إلا بعد التفنن في مذاهب الترف، وهذا هو الطور الذي يخشى معه هلاك المصر وخرابه، ولقد قيل مثل ذلك في الدفلى وهو من هذا القبيل، إذ الدفلى لا يقصد بها تلون البساتين بورودها، ما بين أحمر وأبيض، وهو من مذاهب الترف (8)

ابن خلدون والفارايي:

الفارابي من أكبر فلاسفة الإسلام، وقد عده البعض أكبرهم على الإطلاق، وقد كتب في الاجتماع كتاباً عنوانه "آراء أهل المدينة الفاضلة" نحى فيه منحى أفلاطون في "الجمهورية".

ارجح الظن ان ابن خلدون اطلع على كتاب الفارابي هذا واستفاد منه. مما يدل على ذلك اننا نجد ابن خلدون يبدأ بحثه في العمران البشري بعبارات تشبه عبارات الفارابي شبها غير قليل. فكلاهما يقول إن الفرد من البشر مضطر في حياته إلى

التعاون مع أبناء جنسه، إذ هو غير قادر على القيام بمستلزمات بقانه بمفرده، هذا ولكن الفرق في منهج البحث بينهما يأخذ بالظهور منذ البداية.

فالناس في نظر الفارابي إنما يتعاونون لكي يقيموا أود حياتهم أولاً، ولكي ينالوا الكمال الذي من أجله فطرت الطبيعة البشرية ثانياً. أما ابن خلدون فلا يعترف بهذا الكمال المثالي الذي يقول به الفارابي، ففي رأيه أن البشر إنما يتعاونون لكي يحصلوا على القوت أولاً، ولكي يتمكنوا من الدفاع عن أنفسهم تجاه الحيوانات التي هي اعظم قوة من الإنسان ثانياً.

وابن خلدون يأتي بالأمثلة من الحياة الواقعية لتأييد رأيه، فالخبر مثلاً يحتاج إلى كثير من الطحن والعجن والطبخ، وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري، والحنطة التي يصنع منها الخبر تحتاج إلى اعمال أخرى أكثر من هذه كالزراعة والحصاد والدراس، ويحتاج كل واحد من هذه الأعمال إلى آلات متعددة وصنائع كثيرة، ويستحيل ان توفي بذلك كله أو بعضه قدرة الفرد الواحد، وكذلك يمكن أن يقال في شأن الدفاع عن النفس، فالإنسان يحتاج فيه إلى رماح وسيوف وتروس، وهذه لا تتم إلا باستعمال الآلات وكثرة الصنائع والمواعين المعدة لها (9)

نلاحظ أن الفاراي لا يعير أهمية كبيرة للناحية المادية من حياة الناس، ولعله يعدها الوسيلة للوصول بالناس إلى الناحية المعنوية، وهي الكمال المطلق الذي تتم به السعادة، والسعادة في نظر الفاراي هي التي تتصل بافضل قوى الإنسان، وهي القوى العاقلة التي لا تُنال إلا بأعمال الروية والفكر (10). أما ابن خلدون فيجعل الناحية المادية أهم من الناحية المعنوية في الاجتماع البشري، وهو يعتبر السعادة التي تنشأ من توافر الناحية المادية للإنسان أعظم من تلك التي تنشأ عند انغماس الإنسان في التفكير المجرد، ويعلن ابن خلدون صراحة أن بعض السوقة وأصحاب التفكير العملي قد يكونون أوفر رزقاً وأكثر سعادة من أهل المعرفة والمنطق، ولهذا الشقهر بين الناس حسبما يقول ابن خلدون: "إن الكامل في المعرفة محروم من الحظ"، فالإنسان كلما ازدادت معرفته قل نصيبه من الرزق والرفاه الذي هو سبب السعادة، وابن خلدون يقصد بالمعرفة هنا تلك التي تسمو بصاحبها عن فهم الحياة الواقعية (11)

نستطيع أن نقول بوجه عام إن الفاراي إنما كتب كتابه من أجل غاية وعظية . إنه يريد أن يبين للناس كيف ينالون الكمال والسعادة المطلقة وهو لذلك ميز في كتابه بين آراء أهل المدينة الفاضلة وآراء غيرهم من أهل المدن السافلة ومما يلفت النظر أنه حين ذكر آراء أهل المدن السافلة جاء بتحليل اجتماعي لا يخلو من واقعية وكأنه أراد به وصف أحوال الناس وعاداتهم التي يتخلقون بها فعلاً في حياتهم الاجتماعية الراهنة ولكنه وصف تلك الأحوال والعادات في سبيل أن يذمها ويذكر عواقبها الوخيمة على للجتمع وهنا تظهر ميزة ابن خلدون بالنسبة للفاراي.

لقد ملأ ابن خلدون مقدمته بوصف أحوال الناس وعاداتهم، غير أنه لم يقصد بها الذم كما فعل الفارابي، بل هو قصد بها أن يقول: هذه هي الأحوال التي فطر عليها الناس منذ خلقهم الله حتى يوم يبعثون، وليس في إمكان الناس أن يكونوا في المستقبل على غير ما كانوا عليه في الماضي، وتلك سنة الله في عباده، ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

اشرنا في فصل سابق إلى رأي الفارابي الذي يقول فيه إن الرئيس في المجتمع هو كالقلب بالنسبة للبدن، فإذا صلح الرئيس صلح المجتمع كله، معنى هذا أن إصلاح المجتمع في رأي الفارابي سهل جداً، إذ هو يعتمد بالدرجة الأولى على اختيار رئيس صالح له، وبذا يسعد الناس وتنتظم أحوالهم، ويعدّد الفارابي بإسهاب صفات الكمال التي يجب أن تتوافر في الرئيس ليكون صالحاً صلاحاً تاماً، وهي سلامة الأعضاء وجودة الفهم والحفظ وحسن العبارة وحب التعلم وقلة الشهوات والصدق والترفع عن المهانة وحب العدل وقوة العزيمة والاعتدال وغير ذلك.

والفارابي حين يعدد هذه الصفات المثالية لا يسال نفسه؛ أين يوجد الرجل الذي تتوافر فيه تلك الصفات؟ وعلى فرض توافرها في رجل معين كيف يستطيع الناس أن يهتدوا إليه ويتفقوا على اختياره للرئاسة فيهم؟ وإذا تمكنوا من ذلك فكيف يتاح لهم أن يرفعوه إلى منصة الحكم في الوقت الذي يتولى الحكم فيه ملوك طغاة يقتلون كل من ينافسهم عليه؟

إن الفارابي يكتفي بتخيل الرئيس المثالي ولا يبالي بواقع المجتمع الذي يعيش فيه. إنه يفكر كمن يعيش في البرج العاجي، ويظن أن الناس قادرون أن يعيشوا معه في ذلك البرج.

إن هذا النمط من التفكير لا يلائم منطق ابن خلدون طبعاً. إن ابن خلدون لا ينكر اهمية الرئيس في المجتمع ولا ينكر أن المجتمع قد يستمد كثيراً من صفاته من الرئيس صالحاً كان أو طالحاً، حسب المثل القائل: "الناس على دين ملوكهم" (12). ولكن ابن خلدون مع ذلك يرى بأن الرئيس ليس كانناً قائماً بذاته بمعزل عن ظروفه الاجتماعية، إنه في رأي ابن خلدون نتاج الرحلة التي تمر بها الدولة في دورتها الصاعدة النازلة، فعندما تكون الدولة في إبان نهضتها وازدهارها يكون الرئيس فيها صالحاً إلى درجة كبيرة، ثم تبدا صفات الرئيس بالانحطاط جيلاً بعد جيل، وذلك تبعاً لانغماس الدولة في الترف تدريجاً.

حين نقارن بين مفهوم الرئيس الصالح عند ابن خلدون ومفهوم الرئيس الفاضل عند الفاراي ندرك بعض معالم الفرق بين منطقيهما. يقول ابن خلدون: "فإذا نظرنا في الهل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والأمم، فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات، والاحتمال من غير القادر، والقرى للضيوف، وحمل الكُلّ، وكسب المعدم، والصبر على المكاره، والوفاء بالعهد، وبذل الأموال في صون الأعراض، وتعظيم الشريعة...والانقياد إلى الحق مع الداعي إليه، وانصاف المستضعفين من انفسهم، والتبذل في احوالهم، والانقياد للحق، والتواضع للمسكين، واستماع شكوى المستغيثين، والتدين بالشرائع والعبادات، والقيام عليها وعلى اسبابها، والتجافي عن الغدر والكر والخديعة ونقض العهد وامثال ذلك... فعلمنا بذلك أن أنه تأذن لهم بالملك وساقه اليهم "(13)

يريد ابن خلدون بهذا ان يقول بأن الإنسان لا يستطيع أن يكون رئيساً في البداية إلا بعد أن يتصف بتلك الصفات الحسنة، وعندنذ يكثر اتباعه وتقوى عصبيته وينفتح له طريق الملك، ويعود ابن خلدون ليقول بأن الملك بعدما يتأسس ويصبح وراثياً في الأبناء لا يبقى على حاله، حيث ينشأ الأبناء نشأة مترفة فيهملون ما كان لأبيهم المؤسس من صفات حسنة، وبهذا تنحدر الدولة نحو الضعف والتسفّل شيئاً فشيئاً...حتى يتأذن الله لها عاجلاً أو أجلاً بالانهيار والسقوط (14)

خلاصة ما نقوله في الفرق بين منطق الفارابي ومنطق ابن خلدون، أن الأول

منهما يبحث في "ما هو واجب" بينما الثاني يبحث في "ماهو واقع" وذلك فرق عظيم بلا ريبب.

ابن خلدون وابن سينا:

بعد موت الفارايي بنحو ثلاثين سنة، ولد في الإسلام فيلسوف آخر لا يقل شهرة عن الفارايي، هو ابو علي ابن سينا، وكان ابن سينا يختلف عن الفارايي في سيرته العملية، فقد كان الفارايي يؤثر حياة الزهد والابتعاد عن صخب المجتمع، اما ابن سينا فكان يشارك في الحياة السياسية والاجتماعية مشاركة فعالة، وكان يشرب الخمر ويتمتع بالنساء تمتعاً عريضاً.

والعروف عن ابن سينا انه كان من المتفائلين، وكانت نظرته في الكون قائمة على اساس "ان ليس في الإمكان ابدع مما كان"، فالعالم في رايه على احسن ما يمكن ان يكون، وإذا كان في العالم شر فليس راجعاً إلى إرادة الله، وإنما ياتي من وجود المادة، إن الله هو الخير المحض فلا يصدر عنه الشر، ومن الموجودات ما هو خير مبرأ من الشر كالأمور السماوية والعقلية، وهناك نوع من الوجود هو الوجود الأرضي، والخير فيه غالب على الشر، والشر فيه لأجل الخير، وينبغي ان لا يترك خير كثير لتفادي شرً قليل (15)

خلاصة رأي ابن سينا؛ أن العالم مقصود به الخير اصلا، وياتي الشر عرضاً لضرورة يقتضيها الخير، فالنار مثلاً لا تكون نافعة إلا إنا أمكن حصول الضرر منها بالإحراق، والسحاب كذلك لا يكون ضاراً يحجب الشمس عنا إلا لينفعنا بالمطر وتروية الزرع، فليس في وسعنا إذن أن نتصور العالم الذي نحن فيه خيراً محضاً وكمالاً محضاً لأنه لو كان كذلك لما كان عالمنا هذا ولا كان فيه محل لمكنات الوجود ولا للفوارق بين الأشياء (16)

يبدو أن هذا الرأي المتفائل إنما جاء به ابن سينا ليحل به مشكلة الخير والشر التي اشغلت أذهان المفكرين منذ قديم الزمان، وقد أورد الشهرستاني في كتابه "الملل والنحل" قصة طريفة لتصوير هذه المشكلة، خلاصتها أن إبليس احتج على ربه وساله قائلاً: إنك يا رب تعلم بالشر الذي سيصدر عني فلماذا خلقتني وسلطتني على عبادك ثم أخرت اجلي إلى يوم يبعثون؟ فكان جواب الرب على هذه الأسئلة



المحرجة؛ لو كنت يا إبليس صادقاً مخلصاً في الاعتقاد باني إلهك وإله الخلق ما احتكمت على بكلمة لماذا؟ فأنا الله لا إله إلا أنا، غير مسؤول عما أفعل، والخلق كلهم مسؤولون (17)

يقول الشهرستاني تعليقاً على ذلك؛ إن كل شبهة وقعت لبني آدم، منذ بدا الخليقة، نشأت من كلمة "لماذا؟". فالإنسان في رأي الشهرستاني يجب أن لا يحتكم إلى العقل في أمور الخالق، وليس عليه إلا أن يخضع ويسكت (18)

يخيل لي ان ابن سينا لم يرتض السكوت إزاء مشكلة الشر في العالم على هذا النوال، فقد اخذ يفكر فيها إلى ان انتهى إلى القول بأن الشر لا بد من وجوده لضرورة تقتضيها طبيعة الخير، وجاء ابن خلدون اخيراً يقول بمثل هذا الراي الذي انتهى إليه ابن سينا، لكنه حوّله من مجاله الميتافيزيقي إلى المجال الاجتماعي،

ياتي ابن خلدون بالرأي في معرض الحديث عن اهل الجاه واثرهم في المجتمع، فهو يقول إن وجودهم ضروري للحياة الاجتماعية إذ هم الذين يحملون الناس، عن طريق التسلط والقهر، على دفع مضارهم وجلب منافعهم، ولولاهم لتشتت شمل الناس وأكل بعضهم بعضاً. ولكنهم إذ يقهرون الناس على الاجتماع والتعاون قد يقهرونهم في الوقت ذاته على خدمة اغراضهم الخاصة. "ولكن الأول مقصود في العناية الربانية بالذات، والثاني داخل فيها بالعرض كسائر الشرور الداخلة في القضاء الإلهي، لأنه لا يتم وجود الخير الكثير إلا بوجود شر يسير من اجل المواد، فلا يفوت الخير الكثير بذلك، بل يقع على ما ينطوي عليه من الشر اليسير، وهذا معنى وقوع الظلم في العالم، فتفهم " (19)

إننا نلاحظ هنا شبهاً كبيراً بين عبارات ابن خلدون وعبارات ابن سينا، ولكن الفرق بينهما هو، كما اشرنا إليه أنفاء أن ابن سينا يبحث في مشكلة الشر في الكون بوجه عام، أما ابن خلدون فيبحث فيها كما هي في المجتمع حيث يقع الظلم من بعض أفراد المجتمع على بعضهم الآخر،

ابن خلدون وإخوان الصفاء:

إخوان الصفاء جماعة من المفكرين لا تُعرف اسماؤهم او شخصياتهم على وجه اليقين. كل ما يُعرف عنهم انهم ينتمون إلى الشيعة الإسماعيلية وقد عاشوا في

القرن الرابع الهجري وكتبوا مجموعة من الرسائل هي أشبه ما تكون بدائرة معارف مرتبة تضم علوم عصرهم (20). وقد عدها البعض أول دائرة معارف في العالم.

وقد تضمنت رسائلهم كثيراً من الأفكار التي لها صلة بالأمور الاجتماعية، ومن هذه الأفكار قولهم بأن الدولة لها عمر تنتهي بانتهائه، ففي رايهم أن ليس هناك دولة تبقى إلى الأبد، فكل دولة لا بد أن تميل إلى الهبوط بعد ارتفاعها، إنها تبدأ في أول أمرها نشيطة قوية ثم تأخذ بالانحطاط والنقصان شيئاً فشيئاً، حيث يظهر على أهلها الشؤم والخذلان، ولا بد لها في النهاية من حد تقف عنده (21)

الملاحظ ان ابن خلدون جاء بمثل هذه الفكرة في مقدمته، حيث شبه اطوار حياة الدولة باطوار حياة الإنسان من فتوة وكهولة وهرم، ولكن ابن خلدون يختلف عن إخوان الصفاء من ناحية التعليل لهذه الظاهرة، وهنا يظهر الفرق الكبير بين منطق إخوان الصفاء ومنطق ابن خلدون،

يحاول إخوان الصفا تعليل الظاهرة تعليلاً "صورياً"، إذ هم يرون أن الدول تدور في الأرض على منوال ما تدور الأفلاك في السماء، وذلك تبعاً لقانون عام يشمل الكون كله، فهم يقولون: إن الزمان نصفه نهار مضيء والنصف الآخر ليل مظلم، والزمان ايضاً نصفه صيف حار ونصفه شتاء بارد، وهما يتداولان في مجيئهما وذهابهما، كلما ذهب هذا رجع ذاك، وكلما نقص من احدهما زاد في الآخر بذلك القدار (22)

مما تجدر الإشارة إليه أن هناك من سبق إخوان الصفاء إلى مثل هذه الفكرة على وجه من الوجوه، وهي في الواقع فكرة قديمة نشأت من ضمن الأساطير الشعبية لدى كثير من الأمم القديمة، في العراق ومصر وإيران والهند والصين وغيرها، وسبب نشونها فيهم أنهم كانوا يأملون أن تتبدل أحوال الظلم والفساد التي كانوا يعانون منها، فدفعهم الأمل إلى توقع مجيء عهد جديد كمثل ما يجىء النهار بعد الليل والصيف بعد الشتاء، ومن هذه الأسطورة نشأت فكرة "المسيح" لدى العبريين، وفكرة "المهدي" عند السلمين، وجاء إخوان الصفاء أخيراً فاتخذوها شعاراً لهم ليوحوا لاتباعهم بأن دولة الخير، التي هي دولتهم، أتية لا ريب فيها،

إن إخوان الصفاء يصنفون الدول إلى صنفين لا ثالث لهما هما: دولة الخير

ودولة الشر. وهم في ذلك يجرون على قانون "الوسط المرفوع" الذي هو من قوانين المنطق القديم كما اسلفنا. فاية دولة من الدول، في رايهم هي منذ البداية إما ان تكون خيرة او شريرة، وهي تبقى كما بدأت إلى النهاية. والتاريخ ليس سوى دورات تتعاقب فيها دول الخير والشر.

يغلب على ظني أن ابن خلدون قد استمد فكرته عن الدورة الاجتماعية من الخوان الصفاء، إنما هو قد طوّرها واخضعها لمنطقة الجديد، فهو اولاً لا يعترف بوجود صنفين متمايزين من الدول. إن كل الدول في رايه متماثلة تقريباً، حيث تبدأ في اول امرها صالحة ثم تنحدر في طريق الفساد تدريجاً، وابن خلدون لا يعلل ذلك على اساس ميتافيزيقي كما فعل إخوان الصفاء، بل هو يعلله تعليلاً لجتماعياً، فهو يعزو انحدار كل دولة في طريق الفساد المحتوم إلى الترف الذي يصاحب ازدهار الدولة عادة، وبهذا يفقد الحكام خصالهم القوية التي كانوا يتخلقون بها اول الأمر، فينهارون وتنهار الدولة معهم، حيث يحل محلهم حكام جدد من اولي الخصال القوية.

يروي ابن خلدون أنه عندما وقع الحريق في الكوفة في عهد عمر بن الخطاب، استأذنه الناس في بناء الكوفة بالحجارة فقال: "إفعلوا ولا يزيدن أحد على ثلاث أبيات، ولا تطاولوا في البنيان، والزموا السنة تلزمكم الدولة "(23). يبدو أن الفقرة الأخيرة من كلام عمر كان لها الأثر البالغ في تفكير ابن خلدون. يقول عمر؛ "الزموا السنة تلزمكم الدولة "، وياتي ابن خلدون ليقول أن الناس لا يستطيعون أن يلتزموا بالسنة بعد أن يأتيهم الترف، ولهذا فلا بد أن تضيع الدولة منهم في نهاية المطاف.

ابن خلدون وابو حيان:

أبو حيان التوحيدي من مفكري القرن الرابع وكان من ذوي الثقافة الواسعة والأسلوب الناصع، وقد كتب في مواضيع شتى ليس من شأننا أن نتعرض لها في هذا المجال، لكن هناك موضوعاً كتب فيه أبو حيان وله شيء من الصلة بنظرية أبن خلدون، هو موضوع الشعوبية، فقد كان الشعوبيون مولعين بذم البداوة وبتجريدها من أية صفة حسنة، وكان غرضهم من ذلك الانتقاص من قيمة العرب إذ كان رايهم أن العروبة والبداوة شيء واحد، فما توصف به إحداهما يصدق على الأخرى.

وقد ظهر في أيام أبي حيان رجل شعوبي يلقب بالجيهاني، وقد كتب كتاباً صور فيه عادات البدو تصويراً بشعاً مليئاً بالإقذاع، فهب إزاءه أبو حيان يرد عليه، حيث صار يمدح عادات البدو ويصورها تصويراً حسناً، وففي سبيل ذلك أخذ أبو حيان يقارن بين أخلاق البدو واخلاق الحضر، فقال عن الحضر؛ " ... إن الدناءة والرقة والكيس والهين والخلابة والخداع والحيلة والمكر والخب تغلب على هؤلاء وتملكهم لأن مدار أمرهم على المعاملات السينة، والكذب في الحس، والخلف في الوعد، والعرب قد قدسها الله عن هذا الباب باسره وجبلها على اشرف العادات بقدرته... " (24)

حين نقرا هذا الكلام في كتاب ابي حيان نجد شبهاً كبيراً بينه وبين ما جاء في مقدمة ابن خلدون من وصف للحضر، ولست استبعد ان يكون ابن خلدون قد قرا كتاب ابي حيان وتأثر به، ولكن الذي ينبغي ان ننتبه إليه هنا هو ان ابن خلدون لم يقصد من ذكر مساوىء الحضر مجرد الذم، كما فعل ابو حيان، بل هو ذكرها لكي يظهر بها الجانب السيء من الحضارة، وهو في الوقت ذاته لا ينكر ما فيها من جانب حسن، فالحضر اهل علم وفن وصناعة كمثل ما هم اهل مكر وكذب وفسق، وابن خلدون ينظر إلى البداوة بمثل هذه النظرة المزدوجة، إذ ان البدو في نظره اهل شجاعة وصراحة وخلق سليم، وهم كذلك جهلة ونهابون مخزبونن.

ان ابن خلدون يختلف عن ابي حيان في كونه لا يرى وجود مقياس مطلق تتفاضل به الأمم، فقد تكون امة من الأمم صالحة حسب مقياس معين، إنما هي لا بد ان تكون طالحة حسب مقياس آخر، والاختلاف في تقدير صفات الأمم ناشىء من اختلاف مقاييس الناظرين إليهم.

قد يسأل سائل فيقول: هل كان ابن خلدون شعوبياً كما ذهب إليه بعض الباحثين الحديثين؟

اشرنا من قبل إلى ان ابن خلدون كان يعدّ العرب اشد الأمم توغلاً في البداوة، وهذا رأي توصل إليه ابن خلدون من ملاحظته للقبائل العربية التي كانت تسكن المغرب في ذلك العهد وكانت أكثر من غيرها تمسكاً بالخصال البدوية، ومن المؤسف أن نجد أولنك الباحثين يغفلون عن هذه النقطة في دراستهم لمقدمة أبن خلدون،

فهم قد راوا ابن خلدون ينسب للعرب صفات نميمة فظنوا انه كان شعوبياً بربرياً يحمل الضغينة للعرب.

نسى هؤلاء أن أبن خلدون قد نسب إلى العرب تلك الصفات الذميمة باعتبارهم أكثر الأمم بداوة، وهو في الوقت ذاته قد نسب إليهم بهذا الاعتبار كثيراً من الصفات المدوحة التي يتصف بها البدو حسب نظريته، فهم إذا كانوا مخزبين بعيدين عن مقتضيات العلم والصناعة، فلا بد أن يكونوا من الناحية الثانية أسلم فطرة وافضل خلقاً واقرب إلى الدين من غيرهم.

مشكلة هؤلاء الباحثين انهم يدرسون ابن خلدون في ضوء منطقهم القديم الذي ينظر في الأمور من ناحية واحدة هي الناحية المطلقة التي لا يصح فيها التناقض. أما ابن خلدون فكان ينظر في الأمور من ناحيتين متناقضتين فالأمر قد يكون حسناً من ناحية وسيناً من الناحية الأخرى.

ابن خلدون وابن الهيثم:

الحسن ابن الهيثم من اشهر علماء الطبيعة في الإسلام، وقد عده احد الغربيين أعظم عالم طبيعي ظهر في القرون الوسطى (1). وقد اشتهر بأبحاثه في موضوع الضوء والبصريات، وهو في هذا المجال بمنزلة ابن خلدون في مجال البحوث الاجتماعية، ونحن لا نعلم على وجه اليقين هل اطلع ابن خلدون على كتاب "المناظر" لابن الهيثم أم لا، إنما نلاحظ بعض الشبه بين بعض أقوال ابن الهيثم وبعض أقوال ابن خلدون، ومما يجدر ذكره أنهما كليهما يدعوان إلى اتباع المنطق الاستقرائي "المادي" في البحث وينقدان المنطق الاستنباطي "الصوري".

يؤمن ابن الهيثم بان ظواهر الطبيعة تجري على نظام ويتكرر حدوثها على نهج واحد، فيقول مثلاً إننا إذا وجدنا الأضواء التي يتيسر الاعتبار بها تمتد او تنعكس او تنعطف على هيئة خاصة فيجب أن نترقب أن تكون الأضواء جميعاً كذلك هنا وهناك وفي كل مكان والآن والمستقبل وفي كل زمان، يشرح ابن الهيئم طريقته في البحث قائلاً: "ونبتدىء في البحث باستقراء الموجودات وتصفّح احوال المبصرات وتمييز خواص الجزئيات، ونلتقط باستقراء ما يخصّ البصر في حال الإبصار ما هو مطّرد لا يتغير، ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدريج والترتيب مع انتقاد

المقدمات والمتحفظ في النتائج، ونجعل غرضنا في جميع ما نسقتريه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى ونتحرّى في سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق لا الميل مع الأهواء... " (26)

وحين ناتي إلى ابن خلدون نراه كابن الهيثم يؤكد على وجود القوانين التي تتشابه في كل مكان وزمان، وإذا كان ابن الهيثم يقصد بها قوانين الطبيعة فإن ابن خلدون يقصد بها قوانين المجتمع وهو يسميها "العوارض الذاتية" أو "ما يلحق المجتمع من العوارض لذاته " (27)

يقول ابن خلدون إن "الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء"، ولهذا فهو ينعى على المرفخين الذين يغفلون عن هذه القاعدة إذ هم يبالغون في نقل الأخبار فيذكرون حوادث عن بعض الأمم القديمة لا يمكن أن تحدث لبشر مثلنا (28). إن الأمم القديمة، في رايه، تجري في حوادثها الاجتماعية على نفس القوانين التي تجري عليها الأمم الحاضرة، ولهذا وجب على المؤرخ أن يقيس الغائب منها بالشاهد والذاهب بالحاضر (29)

يقول ابن خلدون: "وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وانمة النقل المغالط من الحكايات والوقانع لاعتمادهم على مجرد النقل غثاً كان أو سميناً، لم يعرضوها على اصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكاننات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط " (30)

مما يلفت النظر في هذا الصدد ان ابن خلدون حين يؤكد على هذه القاعدة في قياس الغانب بالشاهد من الحوادث، نراه يؤكد على قاعدة اخرى يبدو عليها انها على النقيض منها. يقول الدكتور طه حسين: إن ابن خلدون يستكشف في المجتمع قانونين يتعارضان دائماً ويمكن أن نسمي أولهما بقانون التشابه، ونسمي الثاني بقانون التباين. فإذا كانت المجتمعات تتشابه من بعض الوجوه، فلا يعني هذا أنها كلها متماثلة بصفة مطلقة، بل توجد بينها فروق يجب أن يلاحظها المؤرخ (31)، على هذا يشير ابن خلدون فيقول: "فربما يسمع السامع كثيراً من اخبار الماضين ولا يتفطّن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيجريها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد، ويكون الفرق بينهما كثيراً فيقع في مهواة من الغلط " (32)

خلاصة رأي ابن خلدون في هذا الصدد هي أن للمجتمع البشري قوانين تتشابه في كل مكان وزمان كمثل ما تتشابه قوانين الطبيعة. ومن بين تلك القوانين هو أن المجتمع يتغير أو يتقلب صاعداً ونازلاً من جراء توالي الدول المتتابعة عليه (33). ولهذا يدعو ابن خلدون المؤرخين إلى النظر "المادي" الدقيق عند المقارنة بين أحوال المجتمعات المختلفة، إذ لا يجوز لهم أن يقارنوا أحوال مجتمع في مرحلة نشاطه وازدهاره بأحوال مجتمع آخر وهو مرحلة هرمه وتدهوره، دون أن يأخذوا بعين الاعتبار الفرق الكبير بين المرحلتين، إن ابن خلدون، بعبارة أخرى، يريد من المؤرخين أن يقيسوا الغائب من الحوادث الاجتماعية بالحاضر منها، وهو يريد منهم في الوقت ذاته أن لا يغفلوا عن إدراك الفرق بين المراحل الاجتماعية التي تظهر فيها تلك الحوادث، فرب حدث عظيم يحدث في مجتمع مزدهر، ولكن الناس لايصدةون به لأنهم يقيسونه بمقياس المجتمع المتدهور الذي يعيشون فيه (34)

ابن خلدون وابن الخطيب:

لسان الدين بن الخطيب صديق ابن خلدون وكان بينهما إعجاب متبادل وقد عاش ابن الخطيب في الأندلس وكان وزيراً لاثنين من ملوك غرناطة من بني الأحمر، وكان كذلك ادبياً لامعاً وطبيباً حاذقاً وقد كتب كتاباً اسماه "مقنعات السائل عن المرض الهائل" تحدث فيه عن الطاعون الجارف الذي مرّ بالمغرب واوربا قبيل ذلك العهد وبلغت ضحاياه ما يناهز الخمسة والعشرين مليوناً من النفوس.

لقد كان الناس في ذلك الحين يعللون الطاعون على منوال ما يعلله العامة في أيامنا، فمنهم من قال بأن الله سلطه على عباده نتيجة فسقهم وعصيانهم لأمره، ومنهم من قال بأنه كان ناتجاً عن الأوضاع الخاصة بالنجوم، وجاء ابن الخطيب في كتابه ينتقد هذه التعليلات ويقول إن الطاعون ينتقل بالعدوى عن طريق الثياب والأواني وغيرها، وان الوسيلة الصحيحة للوقاية منه هي في اجتناب المصابين به، وابن الخطيب يخاطب الذين ينكرون العدوى استناداً إلى الشريعة فيقول: "إن وجود العدوى أمر ثابت بالتجربة والبحث واليقين الحسي والأخبار الموثوقة، ألا نشاهد أن الشخص الذي لا يتصل بالمصابين يبقى سليماً بينما الذي يتصل بهم ينتقل إليه للرض، فالشريعة لا تتعرض لمسائل الطب وحوادث الطبيعة التي يجب على البشر الرض، فالشريعة لا تتعرض لمسائل الطب وحوادث الطبيعة التي يجب على البشر أن يدرسوها بأنفسهم ويستخدموا حواسهم وعقولهم في سبيل معرفتها "(35)

من المحتمل جداً ان يكون ابن خلدون قد اطلع على كتاب ابن الخطيب هذا، او هو على الأقل قد تأثر ببعض افكاره عن طريق الاتصال الشخصي بمؤلف الكتاب. وعلى أي حال فنحن نجد تشابهاً كبيراً بين تلك الأفكار وافكار ابن خلدون من حيث علاقة الشريعة بمسائل الطب.

يقول ابن خلدون في فصل "علم الطب" من مقدمته" إن الله بعث النبيً ليعلمنا الشرائع ولم يبعثه ليعلمنا مسائل الطب أو غيرها من المسائل العلمية، "فلا ينبغي أن يحمل شيء من الطب الذي وقع في الأحاديث الصحيحة المنقولة على أنه مشروع، فليس هناك ما يدل عليه، اللهم إلا إذا استعمل على جهة التبرك وصدق العقد الإيماني، فيكون له أثر عظيم في النفع، وليس ذلك في الطب المزاجي، وإنما هو من أثار الكلمة الإيمانية، كما وقع في مداواة المبطون بالعسل، والله الهادي الى الصواب لا رب سواه " (36)"

يحاول ابن خلدون هنا ابعاد مسائل الطب عن الدين والشريعة كما فعل ابن الخطيب، ولكنه يمتاز عليه بكونه يعترف بما للإيحاء الإيماني من أثر في علاج امراض. فهو يشير إشارة واضحة إلى أن التبرّك بالمأثورات الدينية ليس فيه فائدة طبيعية، إنما تأتي فائدته من أثر "الكلمة الإيمانية" في النفس.

وابن خلدون لا يكتفي بهذا بل نراه يحاول ايضاً إبعاد مسائل الطب عن مجال السحر والطلاسم، وهو ينتقد في ذلك رأي أبي عبيد البكري الذي فسر انتشار الأمراض في مدينة قابس على أساس سحري.

يقول البكري في كتابه "المسالك والممالك": إن مدينة قابس كانت من قبل قليلة الأمراض، ثم وقع فيها حفر ظهر فيه إناء من نحاس مختوم بالرصاص، فلما فض ختامه صعد منه دخان إلى الجو وانقطع، وكان ذلك مبدأ الحميات في قابس (37). يقصد البكري بهذا أن الإناء كان يحتوي على بعض الطلاسم التي تحفظ المدينة من الأمراض، فلما فض ختامه زال أثره الواقى.

يصف ابن خلدون تعليل البكري هذا بانه "من مذاهب العامة ومباحثهم الركيكة " (38) وياتي ابن خلدون بدلاً عنه بتعليل اجتماعي، حيث يقول: إن انتشار أمراض الحميات في مدينة قابس يرجع إلى ما حدث فيها من نقص في السكان.

والسبب في ذلك أن قلة السكان تجعل الهواء راكداً متعفناً فتتعفَّن أجسام الناس والحيوان من جراء ذلك، أما إذا كثر السكان وكثرت حركاتهم في المدينة فإن الهواء يتحرك بحركتهم فيزول عنه الركود والعفونة، ونقل الأمراض (39)

لا ننكر ما في هذا التعليل الذي جاء به ابن خلدون من وهن ظاهر، ولكنه مع ذلك يمتاز على تعليل البكري بمنطقه الواقعي، لقد كان تعليل ابن خلدون محاولة فاشلة من غير شك، إنما هي على أي حال محاولة "تقدمية" بالقارنة إلى ما كان مالوفاً في ذلك العهد.

ومما يتصل بهذا الموضوع رأي ابن خلدون في تعليل كثرة الكنوز المخفية تحت الأرض في بلاد الشرق، فقد كان الناس يفسرون كثرتها في المشرق وقلتها في المغرب بأسباب نجومية، ويأتي ابن خلدون هنا بملاحظة قيمة إذ يقول: "وهم إنما اعطوا في ذلك السبب النجومي، وبقي عليهم ان يعطوا السبب الأرضي وهو ما ذكرناه من كثرة العمران واختصاصه بأرض المشرق واقطاره، وكثرة العمران تفيد كثرة الكسب بكثرة الأعمال التي هي سببه، فلذلك اختص المشرق بالرفه من بين كثرة النائد النجومي، فقد فهمت مما اشرنا لك أولاً أنه لا يستقل بذلك، وأن المطابقة بين حكمه وعمران الأرض وطبيعتها أمر لا بد منه " (49)

ابن خلدون وابن العربي:

القاضي أبو بكر ابن العربي من فقهاء الأندلس ومؤلفيها المشهورين. وكان له صولات وجولات في الدفاع عن بني أمية، ولعله كان الوحيد بين الفقهاء المسلمين الذي اندفع في هذا السبيل اندفاعاً شديداً واعلن رايه للناس إعلاناً صريحاً لا مواربة فيه.

ولابن العربي كتاب اسمه "العواصم من القواصم" بحث فيه الفتن التي حدثت في صدر الإسلام ودافع فيه عن الذين اشتركوا فيها من بني امية وغيرهم. ولا شك عندنا أن ابن خلدون قرأ هذا الكتاب وتأثر به كثيراً وقد وجدناه ينحو منحى ابن العربي عند مناقشته لتلك الفتن في مقدمته (41)

ولابن العربي رأي في ثورة الحسين على يزيد معروف، فهو يقول إن الحسين قتل بشرع النبي جدّه، إذ أن النبي قال في حديث له كما يرويه ابن العربي في كتابه؛

" إنه ستكون هنات وهنات، فمن اراد ان يفرَق امر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كانناً من كان " . ويرى ابن العربي ان الذين اشتركوا في قتل الحسين إنما فعلوا ذلك إطاعة للأمر النبوي، وقد كان الواجب على الحسين ان يجلس في بيته فلا يقوم بثورته طلباً للحق إذ أن ثورته جرّت على الإسلام الفتنة والفرقة (42)

والغريب من ابن العربي أنه في الوقت الذي يشجب فيه خروج الحسين على يزيد نراه يدافع عن أولنك الذين خرجوا على على بن أبي طالب أثناء خلافته، فهو يحاول تبرير خروجهم بشتى الوسائل على الرغم من اعترافه بأنهم قد بايعوا علياً في أول الأمر، فهو يقول: "فيحتمل أنهم خرجوا لخلع على لأمر ظهر لهم، وهو أنهم بايعوا لتسكين الثائرة وقاموا يطلبون الحق، ويحتمل أنهم خرجوا ليتمكنوا من قتلة عثمان، ويمكن أنهم خرجوا في جمع طوانف المسلمين وضم نشرهم وردهم إلى قانون واحد، حتى لا يضطربوا فيقتتاوا وهذا هو الصحيح لا شيء سواه، وبذلك وردت صحاح الأخبار " (43)

نستطيع ان نقول عن ابن العربي إنه "جمع الصيف والشتاء في سطح واحد" كما يقول المثل الدارج، فهو يقول عن الحسين إنه فرق شمل الأمة بخروجه على يزيد، ثم يقول عن الذين خرجوا على علي بانهم ارادوا جمع شمل الأمة. يبدو ان السبب الذي حدا بابن العربي إلى هذا هو كونه من دعاة بني أمية والمتعصبين لهم، ومن شأن المتعصب أنه قد يقع في التناقض من أجل الدفاع عمن يتعصب له من حيث يدري أو لا يدري.

هنا يظهر الفرق بين ابن العربي وابن خلدون، فابن خلدون يحاول أن يتخذ إزاء تلك القضايا موقف من ينظر فيها من ناحيتين، فيحكم في كل ناحية من وجهة نظر اصحابها، إنه يروي عن علي أنه سنل عن قتلى الجمل وصفين من كلا الجانبين فقال: "والذي نفسي بيده لا يموتن أحد من هؤلاء وقلبه نقي إلا دخل الجنة " (44). يقصد ابن خلدون بهذا أن الحكم على كلا الفريقين يجب أن يستند على نقاء القلب وإخلاص النية، فمن كان منهم مخلصاً في طلب الحق دخل الجنة، مهما كان رأيه أو فعله، ولا فرق في ذلك بين من ينتمي إلى هذا الجانب أو ذاك. ويلخص ابن خلدون رأيه بعبارة تشبه عبارة المدام شتايل المشهورة: "لو عرفت كل



شيء لعذرت كل إنسان " . وابن خلدون يقول: "وإذا نظرت بعين الإنصاف عذرت الناس اجمعين ... " (45)

ويتطرق ابن خلدون إلى رأي ابن العربي في خروج الحسين، فيقول: "وقد غلط القاضي أبو بكر بن العربي المالكي في هذا فقال في كتابه الذي سماه بالعواصم والقواصم ما معناه أن الحسين قتل بشرع جده، وهو غلط حملته عليه الغفلة عن اشتراط الإمام العادل، ومن أعدل من الحسين في زمانه في إمامته وعدالته في قتال الهراء؟! " (46)

ابن خلدون والغزالي:

إن اثر الغزالي في تفكير ابن خلدون كبير جداً يصعب على الباحث استقصاؤه. وربما صح القول إن ابن خلدون تأثر بافكار الغزالي اكثر مما تأثر بغيره من مفكري الإسلام.

اشرنا سابقاً إلى بعض الآراء التي اقتبسها ابن خلدون من الغزالي وحاول تطويرها بما يلائم منطقه المادي، ونود هنا ان نشير إلى راي آخر هو فيما يتصل بالأخلاق العملية، فقد ذهب الغزالي في هذا الشان مذهباً خالف به الكثيرين من مفكري الإسلام.

يعتقد الغزالي ان الأخلاق من الأمور النسبية الاعتبارية، إذ ليس فيها شيء حسن او قبيح ببعاً لما يوافق او قبيح بناته. فقد اعتاد الإنسان أن يصف الشيء بأنه حسن او قبيح تبعاً لما يوافق غرضه منه او يخالفه. إن الإنسان في راي الغزالي شغوف بنفسه وهو لذلك يقضي بالحسن والقبح على الأمور بوجه مطلق، وهو لا يدري أن غيره قد يقضي على الأمور بعكس ما يقضي هو به. ونحن لو تركنا الناس وشانهم فيما يطلقون عليه من حسن وقبح لضاعت المقاييس. والناس إذن لا بد لهم من أن يعتمدوا في احكامه على شرع ياتي من وراء الغيب ليرشدهم إلى ما هو حسن وقبيح فيها احكامه على شرع ياتي من وراء الغيب ليرشدهم إلى ما هو حسن وقبيح فيها

ويطبق الغزالي مفهومه هذا على الميول والغرائز البشرية كحب المنافع الدنيوية، والشهوة، والغضب، وما اشبه (48). فهذه من الأمور التي كان الفقهاء والواعظون يشجبونها شجباً مطلقاً ويعدونها قبيحة بذاتها، اما الغزالي فيرى انها قد تكون حسنة او قبيحة حسب الغرض الذي تستخدم من اجله، فإذا قصد بها التوصل إلى

اغراض مذمومة كانت قبيحة، كمثل أن يغضب الإنسان من أجل الباطل، أو يشتهي إمراة محرمة عليه، أو يحب المال لكي ينفقه في سبيل الشيطان. ولكن الإنسان حين يقصد بها أغراضاً مشروعة تصبح أعمالاً حسنة يؤجره ألله عليها.

مما يلفت النظر أن نرى ابن خلدون في مناقشته لموضوع العصبية يذهب فيها مذهب الغزالي تماماً، فهو يقول إن الشرع قد نمّ العصبية كما نم الشهوة والغضب، ولا يعني ذلك تركها وإبطالها بالكلية، فمثل ما تكون الشهوة ضرورية لبقاء النوع، كذلك تكون العصبية إذ هي، في راي ابن خلدون، ضرورية للملة وبوجودها يتم أمر الله، والشرع إذن إنما ذم العصبية لكي ينهى عن استخدامها في الباطل، وهي إذ تستخدم في الحق لا بد أن تكون حسنة غير مذمومة (49)

حاول ابن خلدون توسيع راي الغزالي بحيث جعله يشمل مختلف الظواهر الاجتماعية، فهو قد بحث في مواضيع الملك والجاه والهجرة والتعرّب وغيرها على منوال ما بحث في موضوع العصبية ـ كما راينا في فصل سابق، ويمكن القول إن ابن خلدون كان في هذا يتبع مبدا "الغاية تبرر الواسطة". وهو يقرب في ذلك من مكيافلي كما لا يخفى.

ابن خلدون والطرطوشي:

ابو بكر محمد بن محمد الأندلسي الطرطوشي كان من فقهاء القرن الخامس الهجري، وقد كتب كتباً غير قليلة منها كتاب "سراج الملوك"، وهذا الكتاب له اهمية خاصة بالنسبة لابن خلدون، ويخصّه ابن خلدون بالذكر حين يتحدث عن النين كتبوا في موضوعه قبله، يقول: "وكذلك حوّم القاضي ابو بكر الطرطوشي في كتاب سراج الملوك، وبوّبه على ابواب تقرب من ابواب كتابنا هذا ومسائله، لكنه لم يصادف فيه الرميّة ولا اصاب الشاكلة، ولا استوفى المسائل، ولا اوضح الأدلة، إنما يبوّب الباب للمسائل، ثم يستكثر من الأحاديث والآثار، وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس مثل بزرجمهر والموبذان، وحكماء الهند والمأثور عن دانيال وهرمس وغيرهم من أكابر الخليقة، ولا يكشف عن التحقيق قناعاً، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً، إنما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ، وكانه حوّم على الغرض ولم يصادفه، ولا تحقق قصده، ولا استوفى مسائله " (50)

أعتقد أن هذا الذي يقوله ابن خلدون عن كتاب الطرطوشي لا يعطينا صورة حقيقية عنه، فالكتاب قيم جداً يدل على ما كان لمؤلفه من داب على الاستقصاء، وفيه نجد كثيراً مما قاله القدماء في موضوع الدولة والرعية وما يتصل بهما من شنون السياسة، ولكن الطرطوشي ينحو فيه منحى وعظياً خالصاً حيث يذكر فيه ما هو واجب في شؤون السياسة لا ما هو واقع فعلاً فيها، ومن المكن اعتبار الكتاب نموذجاً لنمط التفكير الذي كان مسيطراً على انهان القدماء في مثل هذه الشؤون.

والكتاب على أي حال يعد مرجعاً مهماً من مراجع ابن خلدون، فحين نقرا مقدمة ابن خلدون نتلمح في كثير من فصولها اثر الطرطوشي، والظاهر ان ابن خلدون لم يبدأ بكتاب المقدمة إلا بعد ان قرا كتاب الطرطوشي قراءة دقيقة، ولا يسعنا المجال ان نحصي كل ما جاء في المقدمة من معلومات وحكايات منقولة عن الطرطوشي، فهي كثيرة جداً، إنما يجب أن نلاحظ هنا أن ابن خلدون حين اقتبس تلك المعلومات والحكايات اخرجها من إطارها الوعظي وجعلها في إطار آخر ملائم لمنطقه الواقعي.

لتوضيح ذلك ناتي بمثال صغير، فقد اورد الطرطوشي في كتابه فقرة من خطبة وعظية جاء فيها: "أيها الناس أن ما بقي من الدنيا أشبه بما مضى من الماء " وكان الطرطوشي يقصد من هذه الفقرة طبعاً تنبيه الناس إلى أن الموت سيحل بهم كما حل بالأولين، وأن كل ترف مهما كان باذخاً فهو زائل لا محالة كما زال من قبل (51) أما أبن خلدون فقد جاء في مقدمته بما يشبه تلك الفقرة، كما رأينا سابقاً، حيث قال: "إن الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء " . ولكنه لم يقصد بها وعظاً أو تنبيهاً للغافلين، بل أراد بها أن يشير إلى أن المجتمع يجري على قوانين ثابتة لا تتغير.

وهناك مثال آخر يمكن أن ناتي به في هذا السبيل، فقد أورد الطرطوشي، في احد فصول كتابه، بضعة أمثلة ليدلل بها على أن السلطان له مضار ومنافع للناس،ولكن منافعه أكثر من مضاره، فهو كالمطر الذي يسقي الحرث من جهة، وقد يتأذى به المسافر من الجهة الأخرى أو تنهدم الأبنية أو تدر السيول أو تنزل الصواعق (52). والطرطوشي إنما يقول ذلك في سبيل أن يدعو الناس إلى شكر الله ولى الإيمان بأنه يريد بهم الخير، فالسطان في رأي الطرطوشي حكمة نه عظيمة

ونعمة على العباد جزيلة، ولولاه لأصبح الناس كحيتان البحر يزدرد الكبير منها الصغير، إذ إن الإنسان مجبول على حب الانتصاف وعدم الإنصاف (53)

الظاهر أن الطرطوشي استمد هذا الرأي من فلسفة أبن سينا التي أشرنا إليها سابقاً في تعليل وجود الشر في الكون، وقلنا إن أبن خلدون جاء برأي مشابه له في تعليل وجود الظلم في المجتمع، ونحن لا ندري هل اقتبس أبن خلدون رأيه هذا من أبن سينا مباشرة أم اقتبسه عن طريق الطرطوشي، يغلب على ظني أن أبن خلدون اطلع على الرأيين معاً، ولهذا جاء رأيه الأخير وهو يحتوي على عبارات تشبه عبارات أحدهما تارة، وعبارات الثاني تارة أخرى (54)

مما تجدر الإشارة إليه أن ابن خلدون لم يذكر لفظة "السلطان" في هذا الصدد كما فعل الطرطوشي، بل وضع محلها لفظة "الجاه". ويبدو أن ابن خلدون أراد بذلك معنى أوسع مما كان يعنيه الطرطوشي، فالمنافع والمضار في رأي ابن خلدون لا تظهر على أيدي السلاطين فقط، إنما هي تظهر من كل طبقة من المجتمع بالنسبة إلى ما دونها من الطبقات، فكل ذي جاه ينفع الناس ويضرهم في وقت واحد، إذ هو يقسرهم على العمل ويمنعهم من التنازع والتكالب، من جهة، وهو يستغلهم ويظلمهم، من الجهة الأخرى (55)

لكي نفهم مبلغ التاثير الذي احدثه الطرطوشي في تفكير ابن خلدون بوجه عام، وطبيعة الخلاف بين منطقيهما، ناتي بالمثال التالي:

يقول الطرطوشي في احد فصول كتابه؛ يجب على الملك أن يتخذ العلماء والصالحين له بطانة يستشيرهم في اموره ويرفع مجالسهم عنده ويميزهم على من سواهم، ففي ذلك تدعيم لملكه من ناحية، وفيه استمالة لقلوب الرعية من ناحية أخرى. إن العلماء هم ورثة الأنبياء، ورثوا عنهم العلم، وما دام الملك يتصرف في ملك الله ويحكم بشريعته فالواجب عليه إذن أن يستمع إلى نصائح العلماء امتثالاً لأمر الله، وينتهي الطرطوشي من ذلك فيقول؛ والعجب من الملك الذي يغضب على عامله إذا خالف أمره، ثم لا يخاف هو من غضب ربه عند مخالفته إياه (56)

ياتي ابن خلدون فينتقد في مقدمته رأي الطرطوشي هذا انتقاداً صارخاً. إنه لم يذكر اسم الطرطوشي صراحة في هذا الصدد، بل هو يشير إلى بعض عباراته ثم

يحاول انتقادها وتنفيدها، يقول ابن خلدون؛ إن العلماء كانوا ورثة الأنبياء في صدر الإسلام يوم كانت افعالهم مطابقة لأقوالهم وكانوا يحملون الشريعة اتصافاً بها وتحققاً بمناهبها، أما في عهودهم المتأخرة فقد اصبحوا في الغالب لا يعرفون من الشريعة إلا اقوالاً في كيفية العمل في العبادات وكيفية القضاء في المعاملات، وهم في افعالهم لا يتصفون بها إلا بالأقل منها، وفي بعض الأحوال (57)

وينصح ابن خلدون الملوك بأن لا يدخلوا هؤلاء العلماء في بطانتهم إلا من باب التجمل بهم في المجالس أو اخذ الأحكام الشرعية والفتاوى منهم، أما في الأمور السياسية فالعلماء من أبعد الناس عن فهمها أو إعطاء المشورة فيها، إن الشورى عند ابن خلدون لا يجوز أن يدخل فيها إلا أهل العصبية والمتمرسون فيها، فهم أصحاب الحل والعقد في الدولة، أما العلماء فليسوا من الحل والعقد في شيء، وهم قد انغمسوا في الدرف والدعة كسائر الحضر، وأصبحوا موظفين في الدولة وعيالاً عليها، وإنما صار اعتبارهم في الدولة إكراماً لمظهر الدين (58)

نجد هنا نموذجاً واضحاً للفرق بين تفكير الطرطوشي وتفكير ابن خلدون، فالأول منهما ينصح الملوك بأن يقربوا الفقهاء إليهم ويستشيروهم في امورهم السياسية، أما الثاني فهو يحذر الملوك من ذلك إذ الفقهاء في نظره لا يفهمون السياسة ولا يصلحون للشورى فيها، فهم اهل اقوال لا اعمال، او هم بعبارة اخرى؛ يقولون ما لا يفعلون، ولست ادري كيف احتمل الفقهاء هذا القول من ابن خلدون؟

التركيب المبدع:

نكتفي بهذا القدر من المقارنة بين افكار ابن خلدون وافكار الذين سبقوه، وليس معنى هذا أن المقارنة انتهت عند حدها، أو أن ابن خلدون لم يستفد من افكار السابقين غير الذي ذكرناه منها، الواقع أننا وقفنا بالمقارنة عند هذا الحد لشعورنا بالعجز عن الاستمرار فيها، ولو أننا استطعنا مواصلة البحث في المؤلفات التي ظهرت قبل أبن خلدون لتبين لنا أن أكثر افكاره إنما استمدها منها قليلاً أو كثيراً،

وليس هذا قدح بابن خلدون او انتقاص من عظمته الفكرية. فهو إنما اقتبس تلك الأفكار لكي يؤلف منها نظريته الجديدة، على منوال ما يفعل المخترع حين بركب اختراعه الجديد من مخترعات سابقة.

يمكن تشبيه نظرية ابن خلدون بالطائرة الأولى التي اخترعها الأخوان وليبر واورفيل رايط، فنحن إذ ننظر إلى هذه الطائرة نكاد لا نجد فيها سوى أجزاء كان قد اخترعها أناس قبلهما، كالجناحين والمحرك الغازي والرفاس وما أشبه، وجاء الأخوان أخيراً فجمعا تلك الأجزاء في جهاز واحد، وذلك بعد أن أجروا فيها بعض التغيير والتطوير، فتم لهما صنع الطائرة التي هزت العالم وغيزت وجه الحضارة البشرية.

لا شك أن الأخوين رايط ما كان في مقدورهما اختراع الطائرة لو لم يكن قد تم قبل ذلك اختراع المحرك الغازي والرفاس وغيره، فهما قد استمدا اختراعهما العظيم من مخترعات كانت موجودة في زمانهما، معنى هذا أن ذكانهما المجرّد لم يكن وحده كافياً لاختراع الطائرة، وكان لا بد من وجود مخترعين آخرين يمهدون لهما الطريق ويسهلان لهما المشكلة، ولو أنهما كانا قد عاشا قبل الزمن الذي عاشا فيه فعلاً، لربما كان مصيرهما كمصير المرحوم عباس بن فرناس.

مثل هذا يمكن أن نقول عن أبن خلدون، فالرجل قد اخترع "طائرة" فكرية عظيمة، ولكنه لم يكن قادراً على اختراعها لو لم يظهر قبله من يمهد له الطريق،

إن ابن خلدون بعبارة اخرى ليس سوى نتاج للثقافة الضخمة التي كانت تزدهر قبله، لا ننكر أنه وصل بنظريته إلى القمة، ولكن القمة لا يمكن أن تكون معلقة في فراغ، فهى لا بد أن تستند على جبل شامخ تحتها.

من سوء حظ الفكر البشري ان تخبو الثقافة الإسلامية بعد ابن خلدون، فلا يظهر بعده من يرتفع بالقمة إلى مدى اعلى، ولو أتيح لتلك الثقافة أن تواصل ازدهارها بعد ابن خلدون لكان لها شأن آخر غير الذي رأيناه، ولربما ظهر فيها من معيار ابن خلدون مفكرون آخرون يطورون الفكر البشري ويزيدون في انضاجه.

إننا لا نعجب من ظهور مفكر عظيم كابن خلدون في خاتمة ازدهار الثقافة الإسلامية، ولعل نلك مما يقتضيه تطور تلك الثقافة، فقد راينا جداول الفكر تتجمع شيناً فشيناً، وجاء ابن خلدون اخيراً ليجدها جاهزة بين يديه، ولم يكن عليه إلا أن يربط بينها ليؤلف منها نظريته الكبرى، ولكن مشينة الله لم تسمح لتلك النظرية أن تنمو، لخمود الثقافة التي انبعثت منها، فبقيت النظرية منسية على الرفوف لا يعرفها إلا القليل من الناس كما سيأتي بيانه في فصل قادم.

هوامش الفصل التاسع:

- William Ogburn, Social Change, (N.Y.1922) p.82-83. (1)
- (2) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 267 ـ 269 .
 - (3) القرآن، سورة الإسراء، آية 16.
 - (4) القرآن، سورة سبأ، آية 34.
 - (5) القرآن، سورة الزخرف، آية 23 ـ 24 .
- (6) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 876 ـ 877 .
 - (7) المصدر السابق ، ص 879 880 .
 - (8) المصدر السابق، ص 878 ـ 879 .
 - (9) المصدر السابق، ص 272 ـ 273 .
- (10) على عبد الواحد وافي، فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة، (القاهرة 1961) ، ص 21 .
 - (11) مقدَّمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 912 .
 - (12) المصدر السابق، ص 253 .
 - (13) المصدر السابق، ص 445 ـ 446 .
 - (14) المصدر السابق، ص 486 ـ 487 .
 - (15) عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، (القاهرة 1945)، ص 70.
 - (16) عباس محمود العقاد، الشيخ الرئيس ابن سيناء، (القاهرة 1946)، ص101.
 - (17) عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1 ، ص 7 ـ 8 .
 - (18) المصدر السابق، ج 1 ، ص 10 .
 - (19) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 910 .
- (20) ت . ج . دي ور، لمريخ الله في الإسلام (ترجة محد به المدي أو رياة، اللهوة 1937)، ص
 - (21) رسائل إخوان الصفاء، (القاهرة 1928)، ج 1 ص 130 131.
 - (22) المصدر السابق، ج 1 ص 131 .
 - (23) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 857 .
 - (24) أبو حيان التوحيدي، الامتاع والمؤانسة، (القاهرة)، ج 1 ، ص 82 .
 - (25) قدري حافظ طوقان، الخالدون العرب، (بيروت 1954)، ص 118.
 - (26) جميل صليبا وكامل عياد، المنطق وطرائق العلم العامة، (بيبروت 1948)، ص 8 .
 - (27) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 119 .
 - (28) المصدر السابق، ص 220.
 - (29) المصدر السابق، ص 219 .
 - (30) المصدر السابق، ص 219.

- (31) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص 42 ـ 46 .
- (32) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 253 ـ 254 .
 - (33) المصدر السابق، ص 253 .
 - (34) المصدر السابق، ص 496 ـ 506 .
- (35) جميل صليبا وكامل عياد، المنطق وطرائق العلم العامة، ص 6 ـ 7 .
 - (36) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 110.
 - (37) المصدر السابق، ص 837 .
 - (38) المصدر السابق، ص 837 838 .
 - (39) المصدر السابق، ص 838 .
 - (40) المصدر السابق، ص 868 .
 - (41) المصدر السابق، ص 554 564 .
 - (42) أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، ص 232 .
 - (43) المصدر اسابق، ص 151 .
 - (44) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 558 .
 - (45) المصدر السابق، ص 559 .
 - (46) المصدر السابق، ص 563.
- (47) زكى مبارك، الأخلاق عند الغزالي، (طبعة دار الكتاب العربي)، ص 91 ـ 92 .
- (48) سليمًان دنيا، الحقيقة عند الغزاليّ، (طبعة دار احياء الكتب العربية)، ص 220 ، 456 ـ 457 .
 - (49) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة آلبيان العربي)، ص 538 ـ 539 .
 - (50) المصدر السابق، ص 268 269 .
 - (51) أبو بكر الطرطوشي، سراج الملوك، (القاهرة 1935)، ص 46.
 - (52) المصدر السابق، ص 89 90 .
 - (53) المصدر السابق، ص 87 .
 - (54) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 909 910 .
 - (55) المصدر السابق، ص 910.
 - (56) أبو بكر الطرطوشي، مسراج الملوك، ص 97.
 - (57) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 573 ـ 575 .
 - (58) المصدر السابق ، 573 575 .

الفصل الماشر

ابن خلدون والفلسفة

ذكرنا في الفصل السابق كيف استمد ابن خلدون نظريته من آراء مفكرين سابقين. وكان هؤلاء المفكرون على انواع شتى، فكان منهم الفقيه والمتصوف والعالم الفيزياني والأديب والمؤرخ.

ونريد في هذا الفصل ان نركز البحث على الفلسفة ومبلغ اثرها في تفكير ابن خلدون، ونقصد بالفلسفة هنا تلك التي استمدت جدورها من الفلسفة الاغريقية القديمة وتمثلت في الكندي والفارابي وابن مسكويه وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وامثالهم،

لقد اتضح لنا من خلال سيرنا في هذا الكتاب، أن التفكير الإسلامي جرى على خطين متضادين؛ فكان أحدهما يجري في نطاق الفلسفة الآنفة الذكر، بينما كان الثاني يجري في نطاق معارض له، وهو الذي تمثل في الغزالي وابن تيمية وامثالهما، وكان من راينا أن ابن خلدون أقرب إلى الخط الثاني منه إلى الخط الأول، وأنه كان امتداداً لاتجاه الغزالي وابن تيمية في نقد الفلسفة والمنطق القديم،

ونحن إذن نؤكد الآن على هذه الناحية من تفكير ابن خلدون، لا نعني أنه لم يتأثر إطلاقاً بالأفكار التي وردت في كتب الفلاسفة، الواقع أنه قد استفاد من تلك الأفكار كما استفاد من آراء غيرهم، كما سنرى بوضوح في هذا الفصل.

سندرس في هذا الفصل أثر الفلسفة في تفكير ابن خلدون من ناحية معينة، وهي الناحية التي تخص موقف الفلاسفة من العامة. إني اعتقد ان هذه الناحية تتصل اتصالاً وثيقاً بتفكير ابن خلدون، فالعامة هم الذين يؤلفون كيان المجتمع البشري في الغالب، وهم الذين ينتجون معظم الظواهر الاجتماعية التي عُنى ابن خلدون بدراستها، فكيف كان الفلاسفة ينظرون إلى العامة؟ وما هو رأي ابن خلدون فيهم؟

سنحاول فيما يلي استعراض الملامح الرئيسية لموقف الفلاسفة من العامة، منذ ظهرت الفلسفة في العالم الإسلامي على يد المعتزلة حتى انتهت اخيراً على يد ابن رشد، ونحن لا ندعي أنه استعراض شامل أو كاف، إنما هو على أي حال نوع من التمهيد لعله غير خال من فائدة في تبيان بعض الجذور الفكرية التي استمد منها ابن خلدون نظريته الاجتماعية الكبرى.

رأي المعتزلة في العامة:

يمكن اعتبار المعتزلة من اوائل فلاسفة الإسلام، فقد تبنوا الفلسفة الإغريقية منذ بداية دخولها الإسلام، وتحمسوا لها حماساً شديداً، وكان لهم من جراء ذلك اهمية كبيرة في تطوير الفكر الإسلامي وتنويعه.

وقد اتخذ المعتزلة نحو العامة موقفاً لا يخلو من احتقار وذم. وليس هذا بمستغرب منهم، فالعامة ميالون عادة إلى التسليم والتصديق بكل ما جاء به الأباء من عقائد وعادات، ومن الطبيعي أن يحتقر المعتزلة نزعة التسليم هذه التي يرونها في العامة، فالمعتزلة أناس عقليون يستخدمون العقل والمنطق في مختلف شؤونهم الدينية والدنيوية، وهم وجدناهم يحاولون إصلاح عقائد العامة عن طريق نشر التفكير الفلسفي فيهم، وقد ادى ذلك بهم إلى كثير من العناء كما سنرى.

وكان من اشد المعتزلة إحتقاراً للعامة ثمامة بن الأشرس الذي عاش في عهد المامون وكان له عنده حظوة كبيرة، وقد قال مرة يحرض المامون على الاستهانة بالعامة: "وما العامة؟ والله لو وجهت إنساناً على عاتقه سواد ومعه عصا لساق



اليك عشرة آلاف منها، وقد سواها الله بالأنعام فقال: أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً... "(١)

والظاهر ان لثمامة هذا يداً طولى في جذب المامون إلى مذهب الاعتزال، والمعروف أن المامون كان في اول ايامه متشيعاً يميل إلى العلويين، ثم اخذ يتحول تدريجاً نحو المعتزلة، وفي عام 212 اظهر المامون القول بخلق القرآن، وهو قول كان المعتزلة يقولون به خلافاً للمحدثين الذين كانوا يؤمنون بأن القرآن قديم غير مخلوق، وفي عام 218 امر المامون بامتحان القضاة في قضية خلق القرآن، وبذلك بدأت "المحنة" المشهورة التي اشتد فيها الصراع بين المعتزلة والمحدثين، وانحازت العامة إلى جانب المحدثين ضد المعتزلة.

تعد "المحنة" حدثاً مهماً في تاريخ الإسلام الفكري، وهي قد استمرت اربعة عشر عاماً، نال المحدثون فيها شتى انواع الاضطهاد والبلوى، وكان زعيم المحدثين فيها الإمام احمد بن حنبل، وكانت منزلته في قلوب العامة ترتفع بمقدار ما نال من الاضطهاد، والظاهر أن بعض الفقهاء حاولوا أن يتشبهوا به لكي ينالوا السمعة والجاه بين العامة (2)

كان من رأي ابن حنبل وسائر المحدثين الذين تابعوه أن الكلام في خلق القرآن لا يصح أن يصل إلى العامة لأنهم ليسوا أهلاً للنظر، فإذا قلنا لهم إن القرآن مخلوق لم يبق في نفوسهم إلا شيء واحد هو عدم التقديس والإجلال، وهذا يدعو إلى ضعف العقيدة، فالواجب إذن أن يسد هذا الباب بتاتاً حفظاً لدين العامة وهم السواد الأعظم في الأمة (3)

اما المعتزلة فكان رايهم ان عقيدة العامة قد فسدت بتأثير الأساطير والخرافات التي راجت بينهم، ولا يمكن إصلاحها إلا عن طريق تعويدهم على النظر العقلي في المورهم الدينية، وقد اتخذ المعتزلة قضية خلق القرآن شعاراً لهم في هذا السبيل، حيث كانوا يمتحنون به الفقهاء ليميزوا بين من هو عامي في تفكيره منهم ومن هو عقلاني، وكانت الحكومة تؤيدهم في هذا الامتحان وتعاقب من يخالفهم فيه،

وظلت "المحنة" قائمة بعد موت المامون، حيث واصل المعتصم والواثق السير فيها على طريقة المامون، ولم تنته "المحنة" إلا عندما تولى المتوكل الخلافة، يقول

المسعودي: "لما أفضت الخلافة للمتوكل أمر بترك النظر والمباحثة في الجدال، والترك لما كان الناس عليه في أيام المعتصم والواثق، وأمر الناس بالتسليم والتقليد، وأمر الشيوخ المحدثين بالتحديث، وإظهار السنة والجماعة " (4).

يبدو أن عهد المتوكل كان له أهمية بالغة في تاريخ الفكر الإسلامي، ويمكن القول إن مصطلح "أهل السنة والجماعة" نشأ بين الناس في ذلك العهد، وهو يعني السواد الغالب من المسلمين الذين فضلوا التمسك بـ"السنة" والانحياز إلى "الجماعة" بدلاً من الاختلاف والتمنطق، ومن هنا انتشر بينهم القول المشهور "من تمنطق فقد تزندق".

لقد شهد العراق في عصوره المتاخرة نزاعاً شديداً بين الشيعة واهل السنة. والظاهر ان هذا النزاع لم يكن له في عهد المتوكل شأن يذكر، بل كان هناك مكانه النزاع بين المعتزلة واهل السنة، وقد اثر هذا النزاع في التفكير الإسلامي تأثيراً كبيراً. وكان من اشد عناصر اهل السنة حماساً وتعصباً في هذا الصدد اولنك الذين اطلق عليهم اسم "الحنابلة" نسبة للإمام احمد ابن حنبل، فكانوا يصولون ويجولون، شاهرين بايديهم سلاح "السنة" يهاجمون به كل من يخالفهم في راي او عقيدة، فكانوا يكبسون البيوت او يقذفونها بالحجارة، وسيطرت النزعة الغوغانية في الشوارع بشكل يشبه من بعض الوجوه ما حدث في العراق مؤخراً في عامي 1958 و1959.

ونال المعتزلة من ذلك القسط الأوفى، فقد صار الناس يطاردونهم ويضطهدونهم في كل مكان، فلا يكاد يظهر على احدهم ما يدل على مذهبه في الاعتزال حتى تهيج العامة عليه، واخذ المعتزلة من جراء ذلك يتكتمون في عقائدهم ويلتزمون "التقية". وحاول البعض منهم الفرار بانفسهم إلى الأقطار النائية.

من طريف ما يحكى في هذا الصدد ان سيبويه المصري كان يعلن اعتزاله في الأسواق بمصر وكان الناس يحتملون ذلك منه لما كان عليه من الوسوسة والجنون. دخل ذات مرة في سوق الوراقين وكان من بين الحاضرين في السوق شيخ معتزلي اسمه ابو عمران. فصاح سيبويه قائلاً: "الدار دار كفر، حسبكم انه لم يبق في هذه البلدة العظيمة احد يقول القرآن مخلوق إلا انا وهذا الشيخ ابو عمران ابقاه الله ". فقام ابو عمران يعدو حافياً خوفاً على نفسه وقد لحقه رجل بنعله (5)

الفلاسفة الكبار:

إن الاضطهاد الذي حل بالمعتزلة إثر "المحنة" اخذ يتسع في نطاقه حتى شمل كل انواع النظر العقلي والفلسفة، وفي هذه الفترة ظهر بعض الفلاسفة الكبار من المثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن مسكويه.

يصح أن نقول إن هؤلاء الفلاسفة قاموا على انقاض المعتزلة، ولكنهم آثروا أن يكونوا من طراز آخر حيث حاولوا أن يبتعدوا عن الاحتكاك بالعامة أو رجال الدين، وأن يظلوا قابعين في أبراجهم العاجية يجترون فيها احلامهم الطوبانية.

واخذ بعض الأمراء والمترفين يحمون الفلاسفة ويجرون لهم المرتبات، وكانهم كانوا يفعلون ذلك من باب الفخار والتباهي لكي يقال عنهم انهم من اولي التفكير العميق والذكاء الواسع، وصار بعض الأغنياء يحرصون على إقتناء الكتب الفلسفية ودفع الأثمان الباهضة فيها.

أما العامة فقد كانوا على دابهم ينظرون إلى الفلسفة كانها مرادفة للزندقة، وكانوا يتهمون الأمراء بالزندقة حين يرونهم يقربون إليهم احد الفلاسفة، ومما يذكر انهم اتهموا علاء الدولة بن كاكويه بالزندقة لتقريبه ابن سينا واصغانه إليه (6)

وشاعت في بعض الأحيان عادة إحراق الكتب الفلسفية في الشوارع والميادين العامة. يحدثنا احد الرواة انه مر ذات يوم ببغداد تاجراً فشهد إحراق الكتب الفلسفية، وكان قد نصب على مقربة من الموضع منبر فجلس عليه خطيب ليشرف على عملية الحرق، واخذ الخطيب يتناول كتاباً بعد كتاب فلما وصل الى كتاب الهينة لابن الهيثم اشار إلى الدائرة التي تمثل الفلك فقال: "هذه هي الداهية الدهياء، والنازلة الصماء، والمصيبة العمياء". ثم عمد الخطيب إلى الصفحة فمزقها ورماها في النار (7)

الشيعة الاسماعيلية:

بعد مرور زمن غير طويل على إنتهاء "المحنة" بدأت تظهر في الإسلام فرقة دينية من طراز غريب هي الشيعة الاسماعيلية، وقد عرفت باسماء شتى هي: الباطنية والرافضة والتعليمية والسبعية وغيرها، وهذه الفرقة تشبه المعتزلة في بناء عقائدها على اساس من الفلسفة والنظر العقلي، إلا انها كانت تختلف عنهم في شأن

العامة، فقد راينا المعتزلة يحاولون تصحيح عقائد العامة عن طريق تعويدهم على النظر العقلي، أما الاسماعيليون فقد استفادوا من درس "المحنة"، وادركوا أن العامة يصعب إصلاح عقائدهم بهذه الطريقة، ولهذا وجدناهم يأتون في هذا السبيل بطريقة جديدة لا تخلو من تعمق في فهم الواقع الاجتماعي.

يعتقد الاسماعيليون أن الناس من حيث قوة نفوسهم وسلامة تفكيرهم فريقان: عامة وخاصة، فالخاصة من الناس هم وحدهم القادرون على النظر العقلي وهم الذين يجب أن يعتمد عليهم في إصلاح عقائد العامة وفي تطويرها حسب مقتضيات الظروف، أما العامة فليس عليهم إلا أن يتلقوا "التعليم" من الخاصة وأن يقلدوهم فيه ويسلموا به من غير جدال (8)

وقد جعل الاسماعيليون الخاصة على درجات: يكون على راسها الإمام الذي هو المجتهد الأكبر، والذي يجمع في نفسه حقيقة الشريعة وحقيقة الفلسفة، ثم ياتي بعده اصحاب الدرجات الأخرى على التوالي، إذ تكون مرتبتهم من الإمام بمقدار ما تكون عليه عقولهم من قوة نظر ونضوج تفكير، وهؤلاء هم الذين يتوسطون بين الإمام والعامة.

ويعتقد الاسماعيليون أن كل شريعة من الشرائع التي جاء بها الأنبياء لها "ظاهر" و "باطن" و فالظاهر منها يقصد به معالجة النفوس المريضة من عامة الناس، أما باطن الشريعة فيكمن فيه المقصد الأصلي من الإصلاح الاجتماعي وهو سر لا يستطيع فهمه إلا الأنبياء والفلاسفة وأصحاب العقول الرفيعة.

يبدو أن الأسماعيليين أرادوا بهذا حل المشكلة التي وقع فيها المعتزلة تجاه العامة. ولهذا أنشأ الاسماعيليون نظامهم الديني على أساس من الطبقية العقلية، فما يصلح لطبقة من الناس لا يصلح للطبقات الأخرى، ويمكن القول إنهم نجحوا في تنظيمهم هذا نجاحاً كبيراً، فكان من نتائجه ظهور حركة القرامطة والحشاشين، وكذلك ظهور الدولة الفاطمية التي نافست الدولة العباسية على الخلافة فترة من الزمن.

مما تجدر الإشارة إليه ان المحدثين اثاروا على الاسماعيليين حرباً دعائية شعواء، فاتهموهم بالإلحاد أو الزندقة، وعزوا إليهم نية هدم الملة الإسلامية. وليس هذا

بالأمر المستغرب، فالحدثون دابوا منذ أيام "المحنة"، كما رأينا، على الصاق تهمة الزندقة بالفلسفة على شتى صورها، وقد ساعد على ترويج هذه التهمة حول المذهب الاسماعيلي أمران،

الأول منهما: أن الاسماعيليين جعلوا تنظيمهم سرياً على طريقة الماسونية الحديثة، فهم لا يكشفونه إلا لمن يثقون به من الخاصة، وكان اصحاب الدرجات الواطنة منهم لا يعرفون عن تفاصيله إلا قليلاً، ولهذا استطاع الخصوم أن يثيروا حولهم الشبهات دون أن يتمكنوا هم من الرد عليها رداً واضحاً.

والأمر الثاني الذي ساعد على رواج التهمة حولهم انهم كانوا يقومون بالثورات المتالية على الخلافة العباسية، حتى انهم هددوا غير مرة عاصمة الخلافة بغداد. وكان من مصلحة الخلافة العباسية إذن أن تروج تلك التهمة بين الناس، ومن شأن الخصم دائماً أن يختلق التهم على خصمه في سبيل إضعافه، الواقع أن تلك التهمة ساعدت الجيوش العباسية على مكافحة الثورات الإسماعيلية مساعدة لا يستهان بها.

ومما يلفت النظر ان تلك التهمة التي راجت حول المذهب الاسماعيلي بقيت مسيطرة على اذهان الكثيرين حتى ايامنا هذه، وقد اخذ بها عدد كبير من المستشرقين والباحثين الحديثين.

ضربة الغزالى:

جاءت الضربة القاصمة ضد الفلسفة اخيراً على يد الغزالي، وكان الغزالي يملك قلماً سيالاً واسلوباً في الكتابة رائعاً، فاستخدم ذلك في مهاجمة الفلسفة وفي تبيان تهافتها ومخالفتها للشريعة، وكان له في هذا السبيل أثر يندر أن يدانيه فيه أحد في الإسلام.

من المفارقات التي تلفت النظر في هذا الصدد انه بمقدار ما انخذلت الفلسفة تجاه هجمات الغزالي عليها، انتصر المنطق الأرسطي وراج سوقه وعم انتشاره بين الفقهاء ورجال الدين، فقد اصبح المنطق بتأثير الغزالي من العلوم الشرعية التي يجب ان يعرفها كل فقيه، وإلا فلا ثقة بعلومه اصلاً.

كان رأي الغزالي، كما أشرنا إليه في فصل سابق، أن المنطق مفيد وضروري للفقهاء إذ هم يستطيعون به استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها الدينية. فهناك كليات عامة جاء بها الشرع، وهي مما لا يجوز التمنطق فيها، إنما يجب أن ناخذها كما هي من غير شك أو جدال، ثم ياتي استخدام المنطق بعد ذلك، حيث يمكن به استناج الجزئيات الخاصة من تلك الكليات العامة.

اما الفلسفة فعيبها في نظر الغزالي هو انها تستخدم المنطق في كل الأمور، فلا تميز في ذلك بين الأمور التي جاء بها الشرع وتلك التي توصل إليها العقل البشري. وهي لذلك كثيراً ما تأتي بما يخالف الشريعة. وهذا كفر شنيع، اعاذنا الله منه.

يقول الغزالي إن الوحي هو المصدر الوحيد للوصول إلى الحقيقة، وليس للفلسفة ان تناقض الوحي في ذلك، فالوحي يأتي من الله الذي هو علام الغيوب، اما الفلسفة فليست سوى اوهام واباطيل تنشأ عن عقول محدودة، إن العقل قد يصلح في امور الدنيا الضيقة، إنما هو لا يصلح في امور الكون الأكبر الذي لا يعرفه سوى خالقه.

كان الغزالي من الد اعداء الاسماعيلية، وقد هاجمهم هجوماً عنيفاً كما هاجم الفلاسفة، ولكنه فيما يبدو قد استفاد من الاسماعيلية من ناحية معينة هي تصنيفه للناس إلى عامة وخاصة، غير انه ازاح من الطبقة الخاصة الفلاسفة الذين وضعهم الاسماعيليون فيها، ووضع مكانهم شيوخ المتصوفة واقطابهم، فهؤلاء الشيوخ عند الغزالي مرتبة خاصة من الناس تلي مرتبة الأنبياء، إذ هم يستمدون الحقيقة من الله مباشرة عن طريق الكشف الصوفي (9)

وينظر الغزالي إلى العامة على منوال قريب من نظرة الاسماعيلية إليهم، فالعامة في نظره يجب أن لا يعرفوا من أمور دينهم سوى الطاعة والتسليم، أنهم يجب أن يتلقوا الحقيقة من مصادرها ويصدقوا بها من غير جدل، وبذلك تنصلح أمور دينهم ودنياهم (10)

العقل عند المتصوفة:

نستطيع أن نقول إن ضربة الغزالي التي ذكرناها أنفأ كانت مفيدة لذهب التصوف بمقدار ما كانت ضارة بالفلسفة، فقد أخذ التصوف ينمو وينتشر في الإسلام بعد الغزالي، وصار الناس يدخلون فيه، أو يميلون إليه ويؤيدونه، على

نطاق واسع، وبدأ المترفون والسلاطين يشيدون الرباطات والتكايا للمتصوفة في مختلف الأنحاء، ويرتبون لهم الأرزاق، ويتقربون اليهم طالبين منهم الدعاء لهم بالنصر على الأعداء.

واخذ المتصوفة بمرور الأيام يتطرفون في احتقارهم للعقل، وربما صح القول ان بعضهم صاروا يفضلون الجنون عليه، افتخر ابن عربي، المتصوف المعروف، أنه اصيب بالجنون غير مرة (11) فالجنون في رأيهم قد يقرب الإنسان إلى ربه أكثر مما يقربه النظر العقلي، ومن هنا صار العامة يقدسون بعض المجانين، ويحتملون ما يصدر منهم من الأذى والسخافة، اعتقاداً منهم انهم اولو كرامة عند الله.

واتخذ المتصوفة وسائل شتى للسيطرة على العقل واخماد التفكير في سبيل التوصل إلى الكشف الصوفي، وقد اصبحت هذه الوسائل نوعاً من العبادة يجتمعون بها في حلقات، ويظلون يذكرون الله على نمط رتيب، ويدورون أو يرقصون، حتى يغيبون عن وعيهم، وبهذا يشعرون كأنهم قد نالوا القربي وانكشف عنهم حجاب الغيب.

ويعد المتصوفة الأحلام وسيلة من وسائل الكشف، إذ بها تظهر الرؤيا الصادقة التي هي في رايهم طور من اطوار النبوة، فالأحلام عندهم إذن أولى بالمعرفة مما يأتي به العقل المحدود من أوهام وأباطيل، وقد لخص المتصوفة ذلك بقولهم: "النوم يقظة واليقظة نوم "(12)، أما الموت في نظرهم فهو النوم الأكبر الذي تتم به اليقظة الكبرى كما جاء في الحديث: "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا".

واخذ بعض مشاهير المتصوفة يؤلفون كتبهم اعتماداً على الكشف الذي يتوصلون إليه عندما يغيبون عن وعيهم، كما فعل ابن عربي في كتابه "الفتوحات الملكية". وقد حدثنا ابن عربي في مقدمة كتابه هنا كيف أنه رأى النبي محمداً في عالم المثل، وهو جالس على عرش تحف به الملائكة، فتلقى منه الأمر بالبحث في الأسرار الربانية.

نظام الطبقات عند المتصوفة:

اتخذ المتصوفة لهم نظاماً طبقياً يشبه ذلك الذي رايناه عند الإسماعيلية، فالناس في قربهم من الله وفي مدى انكشاف الغيب لهم على مراتب، فالذي هو في

المرتبة العالية حر فيما يفعل أو يقول، وله الحق في أن لا يلتزم بالشعائر الدينية كما يلتزم بها العامة. أما الذي هو في المرتبة السفلى فليس عليه إلا أن يأخذ دينه من شيوخه ويطيعهم فيه طاعة مطلقة، إذ هم أعرف منه بحقيقة الدين. يعتقد ابن خلدون أن المتصوفة اقتبسوا هذا النظام من الشيعة الاسماعيلية. يقول ابن خلدون:

" وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب، ومعناه رأس العارفين، يزعمون أنه لا يمكن ان يساويه احد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله. ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان...وهو بعينه ما تقوله الرافضة في توارث الأنمة عندهم. فانظر كيف سرقت طباع هؤلاء القوم هذا الراي من الرافضة ودانوا به. ثم قالوا بترتيب الأبدال بعد هذا القطب كما قاله الشيعة في النقباء، حتى انهم لما اسندوا لباس خرقة التصوف ليجعلوه اصلاً لطريقتهم ونحلتهم وقفوه على على رضى الله عنه، وهو من هذا المعنى ايضاً. وإلا فعلي رضي الله عنه لم يختص من بين الصحابة بنطة ولا طريقة في لبوس ولا حال ... نعم إن الشيعة يخيلون بما ينقلون من ذلك اختصاص على بالفضائل دون من سواه من الصحابة، ذهاباً مع عقائد التشيع المعروفة لهم، والذي يظهر أن المتصوفة بالعراق، لما ظهرت الاسماعيلية من الشيعة وظهر كلامهم في الإمامة وما يرجع إليها مما هو معروف، فاقتبسوا من ذلك الموازنة بين الظاهر والباطن، وجعلوا الإمامة لسياسة الخلق في الانقياد إلى الشرع، وأفردوه بذلك، أن لا يقع اختلاف كما تقرر في الشرع، ثم جعلوا القطب لتعليم العرفة لأنه راس العارفين، وافردوه بذلك تشبيهاً بالإمام في الظاهر، وإن يكون على وزانه في الباطن، وسموه قطباً، لمدار المعرفة عليه، وجعلوا الأبدال كالنقياء مبالغة في التشبيه، فتأمل ذلك من كلام هؤلاء المتصوفة في امر الفاطمي وما شحنوا كتبهم في ذلك مما ليس لسلف للتصوفة فيه كلام بنفي او إثبات، وإنما هو ماخود من كلام الشيعة والرافضة ومذاهبهم في كتبهم. والله يهدي إلى الحق " (13)

الفلسفة في المغرب:

من الظواهر التي تلفت النظر في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ان المشرق لم يشهد ظهور فيلسوف كبير بعد الغزالي، وعلى العكس من ذلك كان الغرب آنذاك يشهد ظهور فلاسفة كبار من امثال ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، وهذا امر غريب في

حاجة إلى تعليل، فالمعروف عن أهل المغرب أنهم كانوا أكثر من إخوانهم أهل المشرق في كراهيتهم للفلسفة وفي اعتبارهم إياها مرادفة للكفر والزندقة،

يقول القري في كتابه "نفح الطيب" عن اهل المغرب: "وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم، فإن لها حظاً عظيماً عند خواصهم، ولا يتظاهرون بهما خوف العامة، فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة، أو يشتغل بالتنجيم، اطلقت عليه العامة اسم زنديق، وقيدت عليه أنفاسه، وإن زل في شبهة رجموه بالحجارة أو احرقوه قبل أن يصل أمره إلى السلطان، أو يقتله السلطان تقرباً إلى العامة، وكثيراً ما يأمر ملوكهم باحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت، وبذلك تقرب المنصور بن إلى عامر لقلوبهم أول نهوضه، وإن كان غير خال من الاشتغال بذلك في الباطن... " (14)

من المكن القول إن هذا الوضع الذي كان عليه العامة في المغرب جعل الفلسفة المغربية ذات طابع خاص بها، إلى هذا يشير الأستاذ ماكدونالد حيث قال: إن مشكلة الفيلسوف هناك كانت تنحصر في كيفية الحصول على مكانة له في مجتمع مؤلف من اناس متعصبين ضد الفلسفة، وكيف يتمكن أن يقدم افكاره ويكيف حياته في مثل ذلك المجتمع (15)

نستطيع ان نتبين الطابع الخاص لفلاسفة المغرب في النظرة التي كانوا ينظرون بها إلى العامة وكيف تلونت فلسفتهم بها، فلقد تميزوا بهذه النظرة عن اسلافهم من فلاسفة المشرق، وكان لهم فيها راي مهم جداً من الناحية الاجتماعية، ولكي نعرف هذا دعنا نتفحص آراء الفلاسفة الثلاثة الذين اشتهروا في المغرب.

ابن باجة:

كان أول فلاسفة المغرب من المسلمين هو ابن باجه، ويسمى أحياناً بابن الصائغ، وقد توفي في عام 533 ، أي بعد وفاة الغزالي بثمان وعشرين سنة تقريباً. وكان من أجل مؤلفاته الفلسفية كتاب عنوانه " في تدبير المتوحد " ، وقد فُقد هذا الكتاب مع الأسف غير أن موسى الناربوني سجل في أحد كتبه العبرية تحليلاً قيماً لهذا الكتاب حيث أتاح لنا بأن نحيط بشيء مما أحتوى عليه من أراء (16)

تدور فلسفة هذا الكتاب حول فكرة "التوحد" ومعناها الابتعاد عن الناس

واعتزال الهيئة الاجتماعية، ففي رأي ابن باجة أن المجتمع يطغي على الفرد فيعطل ملكاته العقلية ويعوقه عن نيل الكمال بما يغمره من رذائله الكثيرة وأهوانه الجارفة، فالمجتمع مرهق بادناس العرف والعادات وأنواع الجهالات، ولا يستطيع الفيلسوف إذن أن يصل إلى الخير والحق إلا إذا "توحد" واعتزل هذا المجتمع المؤلف من الجهلة والغوغاء.

ويرى ابن باجة ان يؤلف الفلاسفة فيما بينهم مجتمعاً خاصاً بهم يسيرون فيه في ضوء ما يملي عليهم المنطق والتفكير السليم، وبهذا يعيشون في منتهى الخير والسعادة، فلا يحتاجون عندنذ إلى اطباء أو قضاة، وما الفائدة من وجود الأطباء والقضاة بين اناس كلهم اصحاء عدول اخيار (17)

بهذا الرأي الذي جاء به ابن باجة يتضح لنا مبلغ الياس الذي وصلت إليه الفلسفة الإسلامية تجاه العامة، فالعامة اصبحوا في نظر الفلسفة لا يرجى منهم خير أبداً، والفيلسوف الذي يعيش بينهم سوف تتعطل ملكاته العقلية، فالعادات التي تسيطر عليهم هي بمثابة القيود التي تعيق الإنسان عن نيل الكمال لما فيها من رذائل وأهواء ضالة، وكلما ابتعد الفيلسوف عنها كان ذلك أدعى إلى سلامة تفكيره وصلاح أمره،

ابن طفیل:

ظهر بعد ابن باجة في المغرب فيلسوف آخر لا يقل شهرة عنه، هو ابن طفيل، وكان أشهر مؤلفاته الفلسفية كتاب "حي بن يقظان" الذي تُرجم إلى كثير من اللغات الأوربية وكانت له منزلة رفيعة في الأوساط الفلسفية هناك، وقد حاول ابن طفيل في كتابه هذا تطوير نظرية "التوحد" التي جاء بها سلفه، والملاحظ أنه على الرغم من تقديره لنظرية "التوحد" هذه، يعطي شيئاً من الحق للفيلسوف الذي يعيش بين العامة ويحاول إصلاحهم بما يلائم عقولهم، وهنا نجد ابن طفيل يتخذ تجاه العامة موقفاً وسطاً بين ابن باجة وابن رشد الذي سياتي ذكره.

كتاب "حي بن يقظان" يصور لنا قصة طفل نشا في جزيرة غير ماهولة حيث أرضعته ضبية كانت قد فقدت وليدها فحنت عليه، وهناك كبر حي وصار يفكر في اسرار الكون، وقد توصل اخيراً، بتفكيره المجرد الذي لم تدنسه ترهات



المجتمع، إلى معَرفة الحقيقة، ولما عرف حي ان الجزيرة المقابلة لجزيرته ماهولة بالسكان، وانهم يتخبطون في دياجير الأوهام، صحت عزيمته ان يذهب إليهم ليرشدهم إلى الحقيقة.

يقول ابن طفيل: إن حي بن يقظان عندما ذهب إلى الجزيرة الماهولة واخذ يرشد سكانها إلى الحقيقة، أدرك انهم لا قدرة لهم على فهم ما يقول، إنهم كالعامة في كل أرجاء الدنيا لا يفهمون سوى الأمثال الحسية التي تقبلها عقولهم، عند هذا أدرك حي صواب الطريقة التي اتبعها النبي محمد في ضرب الأمثال الحسية للناس، وليس عليه إذن سوى أن يتبع هذه الطريقة إذا أراد أن يعيش مع الناس، وإلا فالخير له أن يعود إلى جزيرته ليعيش متوحداً، وقد عاد حي فعلاً إليها (18)

يقصد ابن طفيل بهذا ان حياة "التوحد" أدعى للسعادة ونيل الكمال من الاختلاط بالناس، ولكن العامة مع ذلك لا يجوز أن يهملوا أو يتركوا من غير إرشاد. ولهذا جاء الأنبياء لإرشاد الناس بالطريقة التي يفهمونها.

این رشد:

ابن رشد آخر فلاسفة المغرب واعظمهم، وبه انتهت سلسلة الفلاسفة السلمين الذين كان يستمدون فلسفتهم من التراث الإغريقي القديم، وكانت بين ابن رشد وابن طفيل مودة، وقد قدمه ابن طفيل إلى الأمير ابي يعقوب الموحدي حيث نال عنده الحظوة والحماية.

ويختلف ابن رشد في نظرته إلى العامة عن ابن باجة أو ابن طفيل، فهو لا يرى رايهما في التوحد، إنما هو يفضل أن يعيش مع العامة في سبيل إصلاحهم، إنه يعترف بأن هناك فرقاً كبيراً بين تفكير العامة وتفكير الفلاسفة، ولكن الفلاسفة في رايه يجب أن ينزلوا عن عليائهم قليلاً ليرشدوا العامة بالطريقة التي تلائم عقولهم، وابن رشد يستشهد في ذلك بقول لعلي بن ابي طالب "حدثوا الناس على قدر عقولهم" (19)

يعتقد ابن رشد أن من الخطأ الفظيع أن يعلن الفلاسفة آراءهم الفلسفية على العامة، والواجب على الحكومة أن تمنعهم من ذلك بالعقوبة الرادعة، فالعامة كمثل المرضى، وليس من مصلحة المريض أن يعطى له عين الغذاء الذي يعطى للسليم،

إذ هو يصبح بمثابة السم القاتل له. إن العامة في رأي ابن رشد لا ينفعهم سوى الدين، والأنبياء عرفوا طبيعة العامة فأتوا لهم بالشرائع التي تلائمها، والفيلسوف الذي يريد إصلاح العامة ينبغي أن يتبع معهم طريقة الأنبياء، أما الأفكار الفلسفية فيجبُ أن يحتفظ بها لنفسه ولا يبديها إلا للفلاسفة أمثاله.

واشتهر ابن رشد بنظريته في "التأويل". فهو يقول إن الفلسفة والدين كلاهما حق، وهما إذن لا يتضادان، لأن الحق لا يضاد الحق. كل ما في الأمر أن الدين يخاطب العامة بينما الفلسفة تخاطب الخاصة. وإذا ظهر اختلاف بينهما فمرجعه إلى الطريقة التي يتبعها كل منهما في مخاطبة اصحابه، وواجب العامة أن يتمسكوا بالنص الحرفي للدين لأن ذلك يلائم عقولهم، أما الفلاسفة فواجبهم تأويل النص الديني واستخلاص المعاني الفلسفية منه، شريطة أن يكتموا ذلك فلا يذيعوه على العامة.

يعزف ان رشد التاويل بانه إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية. فإذا بدا لنا مثلاً في القرآن نص معارض للنتائج الفلسفية، وجب علينا أن نحمله على المعنى المعنى الحرفي الذي هو إشارة ورمز (20)

نلاحظ هنا أن ابن رشد لا يوافق على "التوحد" كما جاء به ابن باجة، ولعله طُور "التوحد" بحيث جعله يعني كتمان الفلاسفة لأرائهم فلا يتحدثون بها إلا في اوساطهم الخاصة، أما إذا خرجوا إلى العامة فيجب عليهم أن يجاروا العامة فيما يفكرون.

إن العامة في رأي ابن رشد يجب أن تكون لهم أهمية في تفكير الفيلسوف إنه يعتبرهم مرضى في عقولهم ولكن المرضى لا يجوز أن يتركوا ليهلكهم المرض، فهم يجب أن يعالجوا بالدواء الذي يلائم مرضهم، والظاهر أن أبن رشد أخذ هذه الفكرة من أبن طفيل ثم طورها كما طور فكرة "التوحد" لابن باجة.

يذكرنا رأي ابن رشد هذا بقصة نهر الجنون المعروفة، حيث القي في نهر إحدى القرى عقاراً يبعث الجنون في شاربه، وشرب اهل القرية كلهم منه عدا الملك، فأصبح اهل القرية يتهامسون بأن الملك صار مجنوناً وأنه يجب خلعه، فأضطر الملك أن

يشرب من نهر الجنون لكي يكون "عاقلاً" مثلهم، وبهذا استطاع ان يحتفظ بعرشه،

يريد ابن رشد من الفيلسوف أن يساير العامة في تفكيره كما ساير الملك رعاياه في جنونهم، وهذه الماعة فكرية نلاحظها لأول مرة في التاريخ الفلسفي بهذا الوضوح، وأكاد اعتقد أنها كانت ذات أثر كبير جداً في تفكير ابن خلدون،

ابن خلدون والعامة:

كان ابن خلدون مطلعاً على فلسفة ابن رشد، كما راينا في فصل سابق. ولعله كان في ايام شبابه مولعاً بها، بدليل أنه ألف حينذاك كتاباً لخص فيه تلك الفلسفة.

يخيل لي ان ابن خلدون وقف يتامل عند قراءته لراي ابن رشد الآنف الذكر. ولعله اخذ يتساءل، إذا كان العامة مرضى والفلاسفة اصحاء حسب راي ابن رشد، آلا يجوز أن نقلب الآية فنقول إن الفلاسفة هم المرضى والعامة اصحاء؟ وإذا كان الأنبياء قد سايروا العامة في تفكيرهم، فلماذا لم نسايرهم نحن كذلك؟

إن ابن خلدون يوافق الغزالي في رايه أن الفلاسفة شذوا عن الدين وخالفوا الشرائع السماوية، ولعل ابن خلدون قد جمع بين رأي الغزالي هذا ورأي ابن رشد ثم خرج منهما إلى القول بأن تفكير العامة أقرب إلى الصواب من تفكير الفلاسفة.

فالإنسان إنما يعيش لكي ينال السعادة في دنياه وآخرته، وفي رأي ابن خلدون أن العامة اقدر من الفلاسفة على نيل السعادة في كلا العالمين، فهم في دنياهم يسيرون مع تيار الواقع الاجتماعي كيفما سار بهم، فيحصلون من جراء ذلك على الرزق والسعادة اكثر مما يحصل عليه المتمنطقون المتفلسفون (21). والعامة قد يسعدون في الآخرة كذلك لأنهم سلموا من المعاطب التي وقع فيها الفلاسفة. يقول ابن خلدون عن المشتغلين بالفلسفة: "وتجد الماهر منهم عاكفاً على كتاب الشفاء والإشارات والنجاة وتلاخيص ابن رشد لمنص من تأليف أرسطو وغيره، يبعثر أوراقها ويتوثق من براهينها، ويلتمس هذا القسط من السعادة فيها ولا يعلم أنه يستكثر بذلك من الموانع عنها، ومستندهم في ذلك ما ينقلونه عن أرسطو والفاراي وابن سينا أن من حصل له إدراك العقل الفعال واتصل به في حياته فقد حصل حظه من هذه السعادة.. وأما قولهم إن البهجة الناشئة عن هذا الإدراك هي عين

السعادة الموعود بها فباطل أيضاً، لأنه إنما تبين لنا بما قرروه ان وراء الحسن مدركاً أخر للنفس من غير واسطة وانها تبتهج بإدراكها ذلك ابتهاجاً شديداً، وذلك لا يعين لنا أنه عين السعادة الأخروية... " (22)

ابن خلدون والقوانين الاجتماعية:

ورد في احد فصول المقدمة راي يشبه قصة نهر الجنون التي اسلفنا ذكرها. ففي هذا الفصل يشير ابن خلدون إلى خطأ بعض الناس الذين يحاولون مخالفة العادات السائدة حيث يرونها غير صالحة فيتخذون عادات اخرى اصلح منها في نظرهم. وهم إذ يفعلون ذلك يرميهم الناس بالجنون، وفي هذا خطر عليهم، وربما فقدوا به ما لديهم من جاه وسلطان (23)

يبدو ان هذا هو الذي دفع ابن خلدون إلى الاعتقاد بان المجتمع يسير على قوانين ثابتة لا تتغير، فالمجتمع يتآلف من العامة، والعامة لا يقبلون أي تغيير لعاداتهم التي ورثوها عن آبائهم، وإذا جاءهم احد بما يخالف تلك العادات ثاروا عليه وحاربوه، فالمجتمع إذن لا يخضع للأفكار الفردية أو الأهواء الخاصة، إنما هو يجري على سنن محتومة هي تلك السنن المنبئقة من عادات العامة واسلوب تفكيرهم.

يقول الدكتور على عبد الواحد وافي: "لكن ابن خلدون قد هدته مشاهداته وتأملاته العميقة لشنون الاجتماع الإنساني إلى أن الظواهر الاجتماعية لا تشذ عن بقية ظواهر الكون، وأنها محكومة في مختلف مناحيها بقوانين طببيعية تشبه القوانين التي تحكم ما عداها من ظواهر الكون، كظواهر العدد والفلك والطبيعة والكيمياء والحيوان والنبات " ويقول الدتور وافي أيضاً: "وهذه الحقيقة لم يصل اليها تفكير احد من قبل ابن خلدون، بل إن نقيضها كان المسيطر على افكارهم جميعاً. فقد كان المعتقد أن ظواهر الاجتماع خارجة عن نطاق القوانين وخاضعة لأهواء القادة وتوجيهات الزعماء والمشرعين ودعاة الإصلاح..." (24)

ابن خلدون والفلسفة:

يقول الأستاذ تياي: إن ابن خلدون كان فيلسوفاً وانه ينتمي إلى اسرة الفلاسفة الكبرى، ولما كان تونسياً ينحدر من اسرة اندلسية فلا غرو ان يكون في تفكيره الفلسفي إمتداداً لتفكير ابن رشد (25)

إن رأي تياي هذا شبيه برأي الدكتور محسن مهدي الذي أشرنا إليه في مقدمة هذا الكتاب، ولا بد لنا من العودة إلى الرأي مرة ثانية لنناقشه في ضوء ما جاء في هذا الفصل.

نريد أن نسأل أولاً؛ ماذا يقصد تياي من قوله أن ابن خلدون كان فيلسوفاً، وأنه ينتمي إلى أسرة الفلاسفة الكبرى؟ إذا كان يقصد منه أن ابن خلدون كان في إنشاء نظريته الاجتماعية سائراً على خط النطق الذي سار عليه فلاسفة الإعريق ومن تابعهم من فلاسفة الإسلام، فهذا أمر لا نقره عليه.

نعم، لقد استفاد ابن خلدون، كما اشرنا إليه سابقاً، من الأفكار المتفرقة التي وجدها في كتب الفلاسفة، إنما هو قد استفاد منها كما استافد من افكار الكثيرين من غيرهم، وكما استفاد من الأمثال والقصص الشعبية، وهناك فرق كبير ببن ان يتلقط المفكر أراء متفرقة من هنا وهناك، وبين ان يتبع المنطق الذي يسيطر على تلك الأفكار،

نقد ابن خلدون المنطق الذي سار عليه الفلاسفة نقداً شديداً، كما رأينا في فصول سابقة، حيث جرى في ذلك على الخط الذي جرى عليه الغزالي وابن رشد. وقد لاحظنا كيف أن الغزالي حاول تحديد المجال الذي يصح فيه استخدام المنطق، ثم جاء ابن تيمية يحاول تحديده من جديد حيث ضيق نطاقه أكثر مما فعل الغزالي، وجاء ابن خلدون أخيراً يزيد النطاق تحديداً وضيقاً.

كان من رأي ابن خلدون ان النطق القديم لا يفيد إلا في نطاق ضيق جداً، هو النطاق الذي يخص ترتيب الأدلة، فالباحث لا يحتاج إلى المنطق إلا بعد ان ينتهي من البحث، وهو عند ذلك يستخدم المنطق في تقديم براهينه للناس على صورة منسقة مرتبة، أما فيما عدا ذلك فاستخدام المنطق يؤدي إلى نتائج مغلوطة، ومن هنا كان المناطقة غير قادرين على الوصول إلى نتائج صحيحة في الأمور الإلهية وفي الأمور السياسية وغيرها.

يقول ابن خلدون في مقدمته اثناء نقده للفلسفة والمنطق القديم:

" فهذا العلم كما رايته غير واف بمقاصدهم التي حوموا عليها مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها. وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة وهي شحذ الذهن

في ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين. وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية وقولهم بذلك في علومهم الطبيعية، وهم كثيراً ما يستعملونها في علومهم الحكمية من الطبيعيات والتعاليم وما بعدها. فيستولي الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الاتقان والصواب في الحجج والاستدلالات. لأنها وإن كانت غير وافية بمقصودهم، فهي اصح ما علمناه من قوانين الأنظار، هذه ثمرة هذه الصناعة مع الاطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم، ومضارها ما علمت. فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده مع معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الإمتلاء من الشرعيات والإطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبن احد عليها وهو خلو الإمتلاء من الشرعيات والإطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبن احد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها، وأنه الموفق للصواب وللحق والهادي إليه، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله " (26)

ويقول ابن خلدون في فصل آخر من مقدمته عنوانه "في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها" ما يلي:

"والسبب في ذلك انهم معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أموراً كلية عامة، ليحكم عليها بأمر العموم، لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس. ويطبقون من بعد ذلك الكلى على الخارجيات...فلا تزال أحكامهم وانظارهم كلها في الذهن ولاتصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر، ولا تصير بالجملة إلى مطابقة، وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك... والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها. فإنها خفية ولعل أن يكون فيها ما يمنع من الحاقها بشبه أو مثال وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها، ولا يقاس شيء من احوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبها في أمر واحد فعلهما اختلفا في أمور، فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب انظارهم ونوع استدلالاتهم، فيقعون في الغلط ولا يؤمن عليهم... " (27)

يتضح من هذا ان ابن خلدون كان صريحاً في نقده للمنطق وفي تحديد مجاله

تحديداً ضيقاً، وهو بذلك يختلف عن الفلاسفة الذين كانوا يعدّون المنطق سبيل التفكير الصحيح في كل الأمور، الدينية منها والدنيوية،

هل كان فيلسوفاً؟

بقى لدينا شيء آخر هو؛ هل كان ابن خلدون فيلسوفاً؟

للجواب على هذا يجب أن نحدد معنى الفلسفة والفيلسوف. لقد كان الناس قديماً، لا سيما في الإسلام، لا يطلقون اسم "الفيلسوف" إلا على من سار في خط الفلسفة الإغريقية واخذ يتحدث بالصطلحات الفلسفية التقليدية كالعقل الفعال والهيولى والاسطقس وواجب الوجود والدور والتسلسل وما اشبه، وكانت هذه المصطلحات غامضة يصعب على العامة فهمها، ولعل الغموض كان مقصوداً فيها لكي يشعر المتحدث بها كأنه من طبقة عالية وأنه يبحث في اسرار الكون التي لا يفهمها عامة الناس.

على هذا جرى الناس قديماً. ولذلك اختص بلقب الفلسفة افراد معدودون من امثال الفارابي وابن سينا وابن رشد. فإذا ظهر مفكر ينقد هذا النوع من الفلسفة عده الناس خارجاً عن دائرة الفلاسفة، حيث يعتقدون انه لو كان فيلسوفاً لسار في نفس الخط الذي سأر فيه غيره من الفلاسفة.

إن الاتجاه الحديث في تعريف الفلسفة يختلف عن هذا. يمكن تعريف الفلسفة في معناها الحديث بانها كل محاولة عقلية يأتي بها مفكر لتفسير الكون ومكان الإنسان فيه (28). وبهذا الاعتبار يجوز إطلاق لقب الفيلسوف على من نقد الفلسفة الإغريقية وعلى من تابعها أيضاً. فهم جميعاً قد حاولوا تفسير الكون وتعيين مكان الإنسان فيه، أما اختلافهم في المنطق فهو أمر يخص الوسيلة في التفسير، إنما هم في الغاية سواء.

مما يجدر ذكره أن بعض المؤلفين الحديثين توسعوا في تعريف الفلسفة بحيث جعلوا كل إنسان يعيش في هذه الدنيا فيلسوفاً، إذ هو لا بد أن تكون لديه فكرة عامة يحاول بها تفسير كنه الكون وكيف يسلك الإنسان تجاهه، ولكن الناس يختلفون في هذا طبعاً، فمنهم الساذج الذي يتصور الكون مملوءاً بالجن والعفاريت،

ومنهم المفكر المتعمق الذي يستمد تفسيره للكون من أحدث ما توصل إليه الفكر البشري من مفاهيم فلسفية أو نظريات علمية.

مهما يكن الحال، فإننا حين ننظر إلى ابن خلدون في ضوء التعريف الحديث للفلسفة، لا نملك إلا أن نعده فيلسوفاً من الطراز الأول. فهو قد استند في بناء نظرته حول الكون والمجتمع على مختلف ما توصل إليه الفكر البشري من علم وفلسفة، خلال العصور التي سبقت عصره.

دأب بعض المستشرقين على القول بأن الفلسفة الإسلامية كانت مقلدة للفلسفة الإغريقية، وأنها لم تنتج من ذاتها شيناً جديداً. وممن ذهب هذا المذهب رينان الفرنسي حيث قال: "إن الفلسفة الإسلامية ليست سوى فلسفة اليونان القديمة مكتوبة بحروف عربية".

يبدو أن رينان وأمثاله من المستشرقين يحصرون الفلسفة في ذلك النطاق التقليدي الذي اعتاد الناس عليه قديماً. ونحن إذ ننظر إلى فلاسفة الإسلام من خلال هذا النطاق الضيق نكاد نوافق على ما قال رينان فيهم، ولكننا حين ننظر في الفلسفة الإسلامية من وجهة عامة نراها قد أتت بقسط لا يستهان به من الإبداع والتجديد،

لقد ظهر في الإسلام فلاسفة مبدعون لا يقلون في روعة إبداعهم عن بعض فلاسفة العصر الحديث، يكفي أن نذكر واحداً منهم - هو صاحبنا ابن خلدون، ولو لم يظهر في الحضارة الإسلامية غير هذا الرجل لكفاها فخاراً، ناهيك به فيلسوفاً يبدع علماً لم يستطع الفكر البشري أن يبدأ به إلا بعد تطور بطيء استمر خمسة قرون،

خوفه من تهمة الفلسفة:

رأينا في فصل سابق كيف كان ابن خلدون في أيام شبابه يدرس الفلسفة التقليدية، وقد الف فيها عدة كتب، منها كتاب في المنطق، وآخر في تلخيص فلسفة ابن رشد، وآخر لخص فيه كتاب ت"المحصل" لفخر الدين الرازي وأورد عليه رداً مستمداً من نصير الدين الطوسى الذي كان من أتباع الفلسفة التقليدية.

وقد ضاعت هذه الكتب مع الأسف فلم يبق منها إلا الكتاب الأخير، وهو الآن

محفوظ في مكتبة الاسكوريال قرب مدريد، ومكتوب بخط ابن خلدون نفسه. وفيه نجد ابن خلدون يصف الطوسي بلقب "الإمام الكبير" (29)

من الغريب أن أبن خلدون لم يذكر هذه الكتب في كتاب "التعريف" الذي ترجم فيه حياته، مع العلم أنه ذكر فيه أمواراً أقل أهمية منها. فما هو السبب في ذلك؟

يخيل لي ان ابن خلدون إنما اغفل نكر تلك الكتب الفلسفية في كتاب "التعريف" لنلا يقول الناس عنه انه فيلسوف زنديق، فهو قد جعل كتاب "التعريف" في الجزء الأخير من تاريخه العام، ولعله كان لا يحب ان يرى القارىء فيه ان الف كتباً فلسفية بينما يرى في مقدمة التاريخ نقداً شديداً للفلسفة وكيف انها تؤدي بصاحبها إلى الكفر.

ذكر ابن خلدون في كتاب "التعريف" شيئاً كثيراً عن الدروس الفلسفية التي قراها على استاذه الآبلي، وكان يفتخر بها، والظاهر أنه أراد بذلك أن يقول بأنه درس الفلسفة دراسة مستفيضة في أيم شبابه، واستفاد منها في شحذ ذهنه وترتيب أدلته، ولكنه لم يؤمن بصحة ما جاء فيها من أراء مخالفة للشريعة.

خلاصة رأي ابن خلدون في الفلسفة انها ليس فيها سوى ثمرة واحدة هي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة. وهو ينصح الناظر في الفلسفة ان يكون متحرزاً جهده من معاطبها فلا ينظر فيها إلا بعد الامتلاء من العلوم الشرعية. يبدو ان ابن خلدون جاء بهذا الرأي لكي يشير به إلى نفسه. وكأنه اراد أن يقول إنه درس الفلسفة بعد أن إمتلاً من العلوم الشرعية، وأنه أخذ من الفلسفة محاسنها ونبذ مساوءها.

إن ابن خلدون، على اي حال، كان يخشى ان يتهمه الناس بانه فيلسوف. وهذه تهمة كان لها عواقب وخيمة في أيام ابن خلدون، ولكي ندرك مغبة تلك التهمة يجدر بنا أن نطلع على ما جرى لابن رشد في أواخر عمره، ذلك أنه هو وتلاميذه حوكموا بتهمة الفلسفة ثم صدر الحكم عليهم بنفيهم وبإحراق كتبهم، وفي أعقاب ذلك أصدر أبو يوسف المنصور، ملك الموحدين يومذاك، منشوراً حذر الناس فيه من الفلسفة وانذرهم بالعقاب الشديد، والمنشور طويل نقتطف منه ما يلي:

" ... فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين، ودكنة سوداء في صفحة النور البين، نبذناهم في الله نبذ النواة، واقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة،

وابغضناهم في الله، كما أنا نحب المؤمنين في الله، وقلنا، اللهم دينك هو الحق اليقين، وعبادك هم الموصوفون بالمتقين، وهؤلاء قد صدفوا عن آياتك، وعميت أبصارهم وبصائرهم عن بيناتك، فباعد اسفارهم، والحق بهم اشياعهم حيث كانوا وانصارهم، ولم يكن بينهم إلا قليل وبين الإلجام بالسيف في مجال السنتهم، والايقاظ بحده من غفلتهم وسنتهم، ولكنهم وقفوا في موقف الخزي والهون، ثم طردوا عن رحمة الله، ولو رُدُوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكانبون، فاحذروا وفقكم الله هذه الشردمة على الإيمان حذركم من السموم السارية في الأبدان، ومن عثر له على كتاب من كتبهم، فجزاؤه النار التي يعذب بها اربابه، واليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه، ومن عثر منهم على مجدً في غلوائه، عم عن سبيل استقامته واهتدائه، فليعاجل فيه بالتنقيف والتعريف " (30)

إن هذا المنشور يمثل لنا الجو الفكري الذي كان مسيطراً على المجتمع المغربي تجاه الفلسفة. وهو يمثل كذلك النهاية التي انتهت إليها الفلسفة في المغرب بوجه خاص، وفي الإسلام بوجه عام،

اللك الفيلسوف:

كان افلاطون يرى بأن المجتمع لا يتم صلاحه وسعادته إلا إذا تولى أمره ملك فيلسوف، وقد قال بهذا الراي أكثر الفلاسفة القدامى، ولعلهم أرادوا به أن يكونوا هم الحكام على الناس بدلاً من أولئك الملوك "الجهلة الأغبياء".

وهنا يجب ان نذكر ان ابن خلدون جاء بما يناقض هذا الراي تماماً. ففي رايه ان من مقتضيات الرفق بالرعية ان يكون الحاكم في مستوى تفكير العامة منهم.

يقول ابن خلدون إن الحاكم إذا كان يقظاً شديد الذكاء ادّى ذلك إلى تكليف الرعية فوق طاقتهم وحملهم على ما ليس في طبعهم، وذلك "لنفوذ نظره فيما وراء مداركهم وإطلاعه على عواقب الأمور في مباديها فيهلكون" (31)

ويستند ابن خلدون في ذلك على الحديث القائل: "سيروا على سير اضعفكم". وهو يروي كذلك قصة زياد بن أبي سفيان حيث عزله عمر عن عمله في العراق، فسأله زياد عن سبب عزله: اهو لعجز أم لخيانة؟ فقال عمر: "لم أعزلك لواحدة منهما، ولكني كرهت أن أحمل فضل عقلك على الناس" (32)



إن هذا الرأي الذي جاء به ابن خلدون يشبه من بعض الوجوه ما تقول به الديمقراطية الحديثة، فالانتخاب الذي يتم به الآن اختيار الحاكم يعتمد في الغالب على ما في المرشح من صفات تحبّبه إلى قلوب العامة، وهذا قريب من مفهوم "نهر الجنون" الذي اسلفنا ذكره، فإذا كانت الرعية مجانين وجب أن يكون الحاكم مجنوناً مثلهم، وإلا فهو لا يستطيع أن يوفر لهم ما يريدونه ويسعدون به،

يقول ابن خلدون: "إعلم أن مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله او ملاحة وجهه أو عظم جثمانه أو اتساع عمله أو جودة خطه أو ثقوب ذهنه، وإنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم، فإن الملك والسلطان من الأمور الإضافية، وهي نسبة بين منتسبين، فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم في أمورهم عليهم: فالسلطان من له رعية، والرعية من لها سلطان، والصفة التي له من حيث إضافته لهم..." (33)

فذلكة ختامية عامة.

حين ندرس تاريخ الفكر البشري بوجه عام نجد فيه طفرتين رئيسيتين: اولاهما الطفرة الفلسفية التي جاء بها الإغريق القدماء، والثانية الطفرة العلمية الحديثة التي بدا بها غاليلو وبيكون والتي انتجت لنا أخيراً هذا التراث الفكري الهائل، وقد رأينا في فصول سابقة من هذا الكتاب كيف أن الطفرة الإغريقية كانت بمثابة ثورة على التفكير الخرافي الذي كان سائداً على أذهان الناس من قبل، ولكن هذه الطفرة كان لها عيبها الكامن فيها، حيث وجهت الأذهان توجيهاً مثالياً عالياً لا يهتم بواقع الحياة، وكان الفكر البشري إذن في حاجة إلى طفرة ثانية تدفع به نحو الاهتمام بالواقع بدلاً من الاهتمام بالمثال، كان المفروض في هذه الطفرة الثانية أن تظهر في المقافة الإسلامية، بعد أن انتشر فيها المنطق الإغريقي، وقد لاحظنا بوادر هذه الطفرة في الجاحظ وابن الهيثم والغزالي وابن تيمية وغيرهم، ثم تجمعت تلك البوادر عند ابن خلدون بشكل واضح، ولكن الثقافة الإسلامية لم تستمر في نموها بعد ابن خلدون، فوقفت الطفرة عند ذلك الحد المنقوص.

وفي ذلك الحين كانت اوربا تتمامل لتستيقظ من سباتها، وكانت اوربا يومنذ لا تزال تحت سيطرة الاتجاه الإغريقي في التفكير، ولذلك اضطر رواد الاتجاه العلمي

الحديث أن يكافحوا من جديد، وهذا هو الذي جعلنا نلاحظ شبهاً كبيراً بين ملامح الطفرة الفكرية التي قاموا بها وتلك التي شهدناها عند الرواد السلمين.

إن الشبه الذي نلاحظه مثلاً بين الغزالي وكانط، أو بين أبن تيمية وبيكون، أو بين أبن خلدون وعلماء الاجتماع الحديثين، ليس من قبيل المصادفات النادرة، إنه مما تقتضيه طبيعة الطفرة التي حاول القيام بها هؤلاء وأولئك.

هوامش الفصل العاشر:

- (1) أحمد أمين، ضحى الإسلام (القاهرة 1943)، ج 3 ص 152 .
 - (2) المصدر السابق، ج 3 ، ص 188 .
 - (3) المصدر السابق، ج 3 ، ص 189 .
 - (4) المصدر السابق، ج 3 ، ص 199 .
 - (5) المصدر السابق، ج 3 ، ص 201 .
- (6)عباس محمود العقاد، الشيخ الرئيس ابن سينا، (القاهرة 1946)، ص 11.
- (7) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (القاهرة 1937) ص 194 ـ 195 .
 - .408.1 P.P (1902 .Y.N) A literary History of Persia Browne (8)
 - (9) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 228 .
- (10) أبو حامد الغزالي، إلجام العوام من علم الكلام، (الطباعة المنيرية)، ص 12 ـ 13 .
- Margoliouth, The Eartly Development of Mohammedanism (N.Y. 1914), P. 176. (11)
- (12) انظر في كتاب "الأحلام بين العلم والعقيدة" لكاتب هذه السطور، ص 25 ـ 27 وغيرها.
 - (13) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 1074 ـ 1075 .
 - (14) عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، (القاهرة 1945)، ص 370 .
 - (15) محمد غلاب، الفلسفة الإسلامية في المغرب، (القاهرة)، ص 82 ـ 92 . (16)
 - (17) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 267 ـ 277 .
 - ر...) علي بررا عربي مسمع علي عربي. (18) المصدر السابق، ص 250 ـ 251 .
 - (19) عبد الرحمن غنوه، ابن رشد بين الدين والفلسفة، (طرابلس)، ص 25.
 - (20) المصدر السابق، ص 25 .

- (21) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 908 921 .
 - (22) مقدمة ابن خلدون: (طبعة المكتبة التجارية)، ص 581 .
- (23) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 692 ـ 693 .
 - (24) المصدر السابق، ص 118 ـ 119 .
 - (25) مجلة الفكر التونسية، (مارس 1961)، ص 2 .
 - (26) مقدمة ابن خلدون، (المطبعة الأدبية ـ بيروت)، ص 496 .
 - (27) مقدمة ابن خلدون، (طبعة المكتبة التجارية)، ص 519.
- Harold Titus, Living Issues in Philosophy, (U.S.A.1946) p. 8 (28)
 - (29) عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ص 67 ـ 70 .
 - (30) محمد غلاب، الفلسفة الإسلامية في المغرب، ص 63 ـ 66 .
 - (31) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي) ص 515.
 - (32) المصدر السابق، ص 515 516.
 - (33) المصدر السابق، ص 514.

الفصل الحادي عشر

السلوك والنظرية

بعد ان اسهبنا في الحديث عن نظرية ابن خلدون من نواحيها المختلفة، ارى من المناسب في نهاية المطاف ان نتحدث قليلاً عن سلوكه الشخصي ومدى الصلة بينه وبين نظريته الاجتماعية.

مما يلفت النظر في حياة ابن خلدون، لا سيما منها تلك الفترة التي اشتغل فيها بالسياسة، انها لم تكن تخلو من خلق الغدر والنفاق والانتهازية. وهذا امر يكاد اكثر الباحثين يتفقون عليه، فالمعروف عن ابن خلدون انه كان لا يستقر في ولانه على شيء وكثيراً ما كان يتملق من يرجو المنفعة عنده ويبدي له إمارات الإخلاص والنصيحة، حتى إذا رآه مهزوماً او مغلوباً قلب له ظهر المجن واسرع إلى خصمه الغالب يتملق له على منوال ما فعل مع سلفه.

الظاهر أنه كان يحب الجاه والمنصب حباً جماً، وهو لا يبالي أن يدوس على جميع المبادىء الخلقية في سبيلهما، ويغلب على ظني أنه كان من هذه الناحية مصاباً بعقدة نفسية طاحنة شغلت باله واجهدته زمناً طويلاً. لا شك أن هذه العقدة ضعفت لديه بعد كتابة المقدمة، إنما هي لم تذهب عنه ذهاباً تاماً، فقد ظل يعاني منها قليلاً أو كثيراً، حتى آخر يوم من حياته.

كان ابن خلدون حسن الصورة بارع الحديث، وكان فوق ذلك يملك لباقة

دبلوماسية ممتازة، ويعرف كيف يتصرف مع الملوك ويتحبّب إلى قلوبهم، ولعل هذا هو الذي جعل الملوك يحاولون اجتذابه إليهم على الرغم من اشتهاره بقلة الوفاء،

مهما يكن الحال فقد ساءت سمعة ابن خلدون في المغرب، ولما رحل إلى مصر وتولى فيها منصب القضاء، عجب أهل المغرب من ذلك ونسبوا إلى المصريين قلة المعرفة، حتى أن ابن عرفة قال لما قدم إلى الحج: "كنا نعد خطة القضاء على أعظم المناصب، فلما بلغنا أن ابن خلدون ولي القضاء عددناها بالضد من ذلك "(1).

وقد ظهر لابن خلدون في مصر خصوم كثيرون، واتهموه ببعض المثالب الخلقية، ومما قالوا فيه أنه كان يكثر من سماع المطربات ومعاشرة الأحداث وأنه تبسط بالسكنى على البحر⁽²⁾، وكذلك نسبوا إليه أنه كان عند توليه القضاء يكثر من الازدراء بالناس ويشتد في التعسف فيهم والزجر لهم، إنما هو لا يكاد يعزل عن القضاء حتى يصبح إنساناً آخر فيأخذ بالتودد إلى الناس والتواضع لهم، يقول البشيتي عنه أنه "يكثر من الأزدراء بالناس، وأنه حسن العشرة إذا كان معزولاً فقط فإذا ولى المنصب غلب عليه الجفاء والنزق فلا يُعامل بل ينبغي أن لا يُرى " (3)".

إن هذه تهم ربما كانت مكذوبة اختلقها الخصوم على ابن خلدون او بالغوا فيها. ولكننا نلاحظ ان من بين الذين نكروها ووثقوا بصحتها ابن حجر العسقلاني، وهذا الرجل يعد من ثقات المحدثين، وكان ممن عاصروا ابن خلدون وتتلمذوا عليه. ومما تجدر الإشارة إليه ان ابن حجر على الرغم من ميله إلى نم ابن خلدون ونكر مثالبه يقول عنه إنه "لم يشتهر عنه في منصبه إلا الصيانة".

استطيع ان استنتج من هذا ان ابن خلدون كان من طراز اولنك الناس الذي لا يحبون المال بل هم يحبون الجاه والمنصب، فهو على كثرة ما نسب إليه الخصوم من مثالب لم يتمكنوا من اتهامه بالرشوة اثناء توليه القضاء. والظاهر أنه كان يحب منصب القضاء لما فيه من نفوذ وإمرة، ولعله كان يتكالب على منصب القضاء في مصر كما كان يتكالب على منصب الإمارة في المغرب، إذ هو يجد فيهما ما يشبع شهوته إلى الجاه، ومن هنا وجدناه يشمخ بانفه حين يتولى المنصب، فإنا عزل عنه ذل وتواضع.

يمكن القول إن هذه هي طبيعة كل الناس الذين هم من هذا الطراز، إذ هم يعدون المنصب مقياس عظمة الإنسان، فإذا نالوه شعروا فيه بالرفعة فيتكبرون، وإذا فقدوه شعروا بالضعة فيتصاغرون، والملاحظ انهم حتى اثناء رفعتهم وتكبرهم لا يتوانون عن التصاغر والتملق لمن هو أعلى منهم في المنصب، فهم كمثل ما يتكبرون على من هو دونهم، يتصاغرون لمن هو فوقهم، وقد رأينا من أمثال هؤلاء الناس كثيرين، في زماننا وفي كل زمان.

نموذج من سلوكه:

حفظ لنا التاريخ نموذجاً للطريقة التي كان ابن خلدون يتملق بها للأمراء، وهذا النموذج لم يروه خصوم ابن خلدون انما رواه ابن خلدون نفسه في كتاب "التعريف"، حين ذكر تفاصيل مقابلته لتيمورلنك خارج اسوار دمشق عام 803 هـ.

خلاصة القصة ان جيش تيمورلنك كان يحاصر دمشق بغية احتلالها عنوة او صلحاً. وكان ابن خلدون آنذاك في دمشق، فخشى ان تقع المدينة في يد تيمورلنك فيكون نصيبه الموت او النكال، فغلب عليه إذ ذاك حب المغامرة والأثرة، فذهب إلى السور وتدلى من فوقه بحبل ثم مضى يلتمس مقابلة تيمورلنك، يقول ابن خلدون:

"فوقع في نفسي لأجل الوجل الذي كنت فيه أن أفاوضه في شيء من ذلك يستريح إليه، ويأنس به مني، ففاتحته وقلت: أيدك أنه، لي اليوم ثلاثون أو أربعون سنة أتمنى لقاءك، فقال لي الترجمان عبد الجبار: وما سبب ذلك؟ فقلت: أمران، الأول أنك سلطان العالم، وملك الدنيا، وما اعتقد أنه ظهر في الخليقة منذ أدم لهذا العهد ملك مثلك، وليست ممن يقول في الأمور بالجزاف، فإني من أهل العلم، وأبين ذلك فأقول..."

واخذ ابن خلدون يشرح الأمرين الذين اشار اليهما، فذكر اولاً كيف ان الدول لا تقوم إلا بالعصبية، وان على كثرتها يكون قدر الدولة، واراد ابن خلدون من ذلك ان يبرهن لتيمورلنك على انه اعظم ملوك الأرض قاطبة، إذ ان العصبية التي معه هي اعظم العصبيات في العالم، ثم عرج ابن خلدون بعد ذلك إلى الأمر الثاني وهو ما كان

يسمعه في المغرب على لسان المنجمين وشيوخ المتصوفة عن قرب ظهور الثائر العظيم الذي يستولي على أكثر المعمور، وذكر ابن خلدون كيف أن صفات هذا الثائر العظيم تنطبق كل الانطباق على صفات تيمورلنك ـ عز نصره (4).

هناك رواية اخرى حول مقابلة ابن خلدون لتيمورلنك رواها احمد بن عربشاه في كتابه "عجائب المقدور في نوانب تيمور". وهي تختلف عن تلك التي رواها ابن خلدون خلدون، والمظنون أن رواية ابن عربشاه تدور حول مقابلة ثانية قام بها ابن خلدون بالاشتراك مع جماعة من فقهاء دمشق حيث خرجوا إلى تيمورلنك ليفاوضوه في امر تسليم المدينة له.

يقول ابن عربشاه إن تيمورلنك امر لهم بالطعام، فنشر لهم السماط اكواماً من اللحم السلوق، ووضع امام كل منهم ما يليق به، فتعفف البعض منهم عن الأكل تنزها، وتشاغل آخرون بالحديث عنه، بينما اخذ بعضهم يلتهم الطعام التهاماً. وكان ابن خلدون من بين هؤلاء الأكلين، وانتهز ابن خلدون المناسبة فنادى بصوت عال:

"يا مولانا الأمير، الحمد نه العلى الكبير، لقد شرفتُ بحضوري ملوك الأنام، واحييت بتاريخي ما ماتت لهم من ايام، ورايت من ملوك الغرب فلاناً وفلاناً، وحضرت لدى كذا وكذا سلطاناً؛ وشهدت مشارق الأرض ومغاربها، وخالطت في كل بقعة اميرها ونائبها، ولكن نه المنة إذ امتد بي زماني، ومن انه علي بان احياني، حتى رايت من هو الملك على الحقيقة، والمسلك بشريعة السلطنة على الطريقة. فإن كل طعام الملوك يؤكل لدفع التلف، فطعام مولانا الأمير يؤكل لذلك ولنيل الفخر والشرف".

يقول ابن عربشاه، فاهتز تيمور عجباً، وكان يرقص طرباً، واقبل بوجه الخطاب إليه، وعول في ذلك دون الكل عليه، وساله عن ملوك الغرب واخبارها، وايام دولها وآثارها، فقص عليه من ذلك ما خدع عقله وخلبه، وجلب لبه وسلبه (5).

ويحدثنا ابن خلدون كيف انه صار موضع رعاية تيمورلنك وفي ضيافته خمسة وثلاثين يوماً، وهي المدة التي مكث فيها ابن خلدون في دمشق قبل ان يرجع إلى

مصر، وكتب ابن خلدون اثناء تلك المدة رسالة عن جغرافية المغرب طاعة لأمر تيمورلنك، والمظنون ان تيمورلنك كان عازماً على فتح بلاد المغرب فاراد ان يتعرف على جغرافيتها سلفاً. وقد اتم ابن خلدون الرسالة في اثنتي عشرة كراسة، فقدمها للى تيمورلنك، فامر هذا بترجمتها إلى اللغة المغولية.

واحب ابن خلدون اخيراً ان يقدم لتيمورلنك هدية تزيد من حظوته عنده، فاشترى من سوق دمشق، مصحفاً رانعاً، وسجادة انيقة، ونسخة من قصيدة البردة، واربع علب من حلاوة مصر الفاخرة، فتقبل تيمورلنك الهدية بقبول حسن واظهر السرور بها.

مما تجدر الإشارة إليه أن دمشق كانت حينذاك قد استسلمت لتيمورلنك، فانتشر فيها النهب والحريق، وامتدت النيران تأكل المدينة أكلاً حتى اتصلت بالجامع الأموي فسال رصاصه وتهدمت سقوفه وجدرانه، فكان أمراً بلغ مبالغه في الشناعة والقبح على حد تعبير ابن خلدون (6).

أيام الشباب:

إن هذا الذي ذكرناه يعطينا صورة واضحة لخلق ابن خلدون وبراعته في النفاق والتملق. والغريب أنه فعل كل ذلك وكان عمره ينوف على السبعين عاماً. وقد اشرنا في فصل سابق إلى أن ابن خلدون بدّل من سلوكه بعد كتابة المقدمة، فأخذ يتجه نحو الاشتغال بالعلم بدلاً من الاشتغال بالسياسة. وهنا نسال: إذا كان هذا هو حال ابن خلدون بعد أن بدّل من سلوكه وأصبح في السبعين من عمره، ليت شعري كيف كان حاله إذن عندما كان شاباً طموحاً يحب السياسة ويندفع في سبيلها اندفاعاً شديداً؟.

يقول الدكتور على عبد الواحد وافي في وصف فترة الشباب من حياة ابن خلدون: "وقد قويت حينئذ لدى ابن خلدون نزعة نميمة، يصرح هو نفسه بتصويرها ولا يحاول إخفائها، إن كان يلتمس لها المعانير والمبررات، وهي نزعة انتهاز للفرص باية وسيلة، وتدبير الوصول إلى المقاصد من أي طريق. فكان لا يضيره، في سبيل الوصول إلى منافعه وغاياته الخاصة، أن يسيء إلى من أحسنوا إليه، ويتأمر ضد من غمروه بفضلهم، ويتنكر لمن قدموا له المعروف. وظلت هذه

النزعة راندة في مغامراته السياسية وعلاقاته بالملوك والأمراء والعظماء منذ صلته بوظائف الدولة حتى مماته (7).

ويقول الأستاذ محمد عبد الله عنان عن تصرف ابن خلدون تجاه احد اللوك في تلك الفترة: "وقد كان تصرفه في حق السلطان ابي عنان بادرة سيئة تنم عن عواطف واهواء ذميمية، بيد انه لم يكن وليد خطأ مؤقت، بل كان بالعكس عنوان نزعة متاثلة في النفس، وثمرة مبدأ راسخ، كان ابن خلدون رجل الفرص، ينتهزها بني الوسائل والصور، وكانت الغاية تبرر لديه كل واسطة، ولا يضيره في ذلك ان يجزي الخير بالشر والإحسان بالإساءة، وهو صريح في تصوير هذه النزعة لا يحاول إخفاءها...." (8).

رأي مغلوط:

يحاول بعض المعجبين بابن خلدون تبرنته من وصمة النفاق والتملق، كأنهم لا يستطيعون أن يتصوروا مفكراً عظيماً كابن خلدون يسير في سلوكه الشخصي على هذا النمط الذميم، ولعلهم يرون أن الرجل ما دام عظيماً في تفكيره فلا بد أن يكون عظيماً في سلوكه أيضاً.

إن هذا رأي لا يلانم ما يقول به العلم الحديث في امر تكوين الشخصية في الإنسان ومدى الصلة بين السلوك والتفكير فيها. فالإنسان قد يكون ذا تفكير عظيم جداً، وهو في الوقت ذاته ذو سلوك منحط.

كان الفلاسفة القدامى يعتقدون ان السلوك نتاج التفكير، وكلما صح تفكير الإنسان صح سلوكه كذلك، وهم كانوا إذا راوا إنساناً ذا اخلاق وضيعة نسبوا ذلك فيه إلى الجهل وسقم التفكير، ولا يزال هذا الراي سانداً على اذهان الكثيرين حتى يومنا هذا.

لسنا الآن بصدد مناقشة هذا الرأي وتفنيده، يكفينا ان نقول ان ليس هناك ارتباط ضروري بين ما يفكر الإنسان به وما يسير عليه في سلوكه العملي، فالأمران قد يتفقان في الإنسان احياناً، وقد يختلفان فيه احياناً اخرى، وقد لوحظ اختلافها في الكثيرين من المفكرين العظام من امثال بيكون وروسو ووايلد وجود.



ونشير في هذه الناسبة إلى الأستاذ جود بوجه خاص، فقد كان هذا الرجل من اعاظم الفكرين في عصرنا وكان يراس قسم الفلسفة في جامعة لندن وله مؤلفات تستحق التقدير والإعجاب، ولكنه مات منذ عهد قريب بعد ان ثارت حوله فضيحة خلقية كبرى، إنه كان على الرغم من شيخوخته وعلمه يركب قطار تحت الأرض دون ان يدفع الأجرة، وكثيراً ما كان يراوغ ويدلس في هذا السبيل من اجل فلوس معدودة، وعندما انفضح أمره اعترف بانه كان مصاباً بعقدة نفسية تدفعه إلى مثل هذا العمل الشانن دون أن يعرف كيف يتخلص منها.

دفاع المغربي:

الشيخ عبد القادر المغربي من المعجبين بابن خلدون، وقد حاول الدفاع عن ابن خلدون لكي ينزهه من وصمة النفاق والتملق. فهو عند ذكره لما جرى في القابلة بين ابن خلدون وتيمورلنك قال: إن عمل ابن خلدون حينذاك لم يكن من باب الماهنة والنفاق، بل كان في سبيل النجاة والمجاحشة عن الحياة، إذ كان تيمورلنك قاسياً يعذب من يغضب عليه عناباً شديداً (9).

إن هذا من الشيخ المغربي تبرير ليس من السهل قبوله، فقد كان مع ابن خلدون في مقابلة تيمورلنك فقهاء أخرون، ولكنهم لم يفعلوا مثل فعله في سبيل النجاة والمجاحشة عن الحياة، ونحن إنما نحكم في الأمور بعد أن نقيسها بأشباهها، كما اراد منا ابن خلدون أن نفعل في دراسة حوادث التاريخ ورجاله،

الواقع اننا لو سرنا في احكامنا على الرجال في ضوء المبدأ الذي جاء به المغربي، لما بقى في الدنيا عمل سيىء ولصار المنافقون كلهم اناساً فضلاء.

يعطينا المغربي عن ابن خلدون صورة جميلة رائعة، فهو يشبّهه بالسيد جمال الدين الأفغاني، ويصفه بأنه كان كالأفغاني طاهر القلب ظاهره وباطنه سواء، وأنه كان عربياً صميماً شديد الغيرة على دينه وملك قومه، وقد راى هذا الملك مفككاً استولت عليه الأعاجم، فتقطعت نفسه حسرات، وصار يسيح في العالم الإسلامي فاحصاً منقباً، فيدرس ويكتب، ويهز النفوس الجامدة ويتلتل الهمم الخامدة، ولكنه لم يحصل من ذلك كله إلا على رجع الصدى، وقوبل بالإعراض والجفاء (10).

لست أدري من أين استمد الغربي هذه الصورة الجميلة عن أبن خلدون، فأكثر

القرائن والوثائق التاريخية التي بين ايدينا تشير إلى النقيض منها، يمكن القول إن الأفغاني وابن خلدون كانا على طرفي نقيض، في التفكير والسلوك معاً، فقد كان الأفغاني مثالياً، أو قريباً من المثالية، في كلا الأمرين، بينما كان ابن خلدون فيهما واقعياً مفرطاً في الواقعية، ولو أراد الأفغاني أن يتملق للملوك على منوال ما فعل ابن خلدون، لربما صار رئيساً للوزراء في بلاط السلطان عبد الحميد أو في بلاط ناصر الدين شاه.

قصر النظر:

كان ابن خلدون في سلوكه قصير النظر، شانه في ذلك كشان امثاله من الانتهازيين النافقين. كان يحاول الاستفادة من اليوم الذي هو فيه ولا يبالي بما ياتي به الغد. فهو حين يتزلف للأمراء تزلفاً صارخاً ثم ينقلب عليهم، لا يدري أن سره سينكشف عاجلاً أو آجلاً، وأن الناس سوف لا يامنون منه ولا يثقون به. وقد حدث هذا فعلاً لابن خلدون حيث أصبح سنيء السمعة في الغرب، ولم يجد لنفسه مخرجاً إلا بأن يهرب من المغرب ويتوجه إلى بلد آخر لا يعرف أهلوه عنه شيئاً كثيراً.

يجوز تشبيه ابن خلدون في هذا بالتاجر الغشاش، فالتاجر يستطيع أن يغش الناس ويكذب عليهم برهة من الزمن إنما هو لا يستطيع أن يستمر في غشه وكذبه عليهم حتى النهاية، إذ لا بد أن ينكشف أمره ويكسد سوقه، فيصبح مضطراً عندنذ إلى البحث عن سوق له جديدة.

إن العقدة التي تسيطر على ابن خلدون من شانها ان تحجب عنه النظر في عاقبة سلوكه. فهو يندفع بها اندفاعاً لا شعورياً، كمثل ما يندفع البخيل في تكديس المال أو الوجيه في سرقة الملاعق. ولعله قد يفطن لحاله بعد فوات الأوان.

نقطة تلفت النظر:

هناك نقطة تلفت النظر في امر ابن خلدون، ولعله يتميز بها عن امثاله من اصحاب العقد السينة. فالمعروف عن هؤلاء ان سلوكهم الشخصي لا يظهر اثره في كتابانهم واضحاً. وكثيراً ما نراهم أولي شخصية مزدوجة، يفكرون على نمط ويسلكون على نمط آخر. أما ابن خلدون فكان على العكس من ذلك، إذ أن اثر

سلوكه الشخصي يظهر واضحاً في كتاباته، وقد يصدق عليه من بعض الوجوه ما وصفه به المغربي حين قال: إن باطنه وظاهره سواء.

نجده في كتاب "التعريف" يذكر الأفعال الانتهازية التي قام بها في ايام شبابه بصراحة عجيبة، لا يراني فيها او يعتذر عنها، وكانه كان يعدها امراً طبيعياً لا داعي لكتمانه، اما في المقدمة فنجده يعقد فصلاً عنوانه "في ان السعادة والكسب انما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتملق وأن هذا الخلق من اسباب السعادة "(١١). ولا يكتفي ابن خلدون بهذا بل نراه في كثير من فصول مقدمته يذم المثاليين المتزمتين ذماً مقدعاً، ذلك لأنهم في رأيه لا يسايرون التيار ولا يسلكون حسبما تقتضيه طبيعة المجتمع الذي يعيشون فيه.

يخيل لي ان من الأسباب التي دفعت ابن خلدون إلى إبداع نظريته الاجتماعية هو انه اراد بها الدفاع عن نفسه، وكانه رأى الناس يذمون نفاقه فاراد ان ينشىء علماً جديداً ليقول فيه بان هذا الخلق هو الذي يجب ان يتخلق الناس به، إذ هو الخلق الملائم لطبيعة الحياة الاجتماعية.

لقد كان ابن خلدون في علمه الجديد واقعياً حيث قدم به وصفاً رائعاً للمجتمع الذي عاش فيه، ولكنه لم يقف عند هذا الحد، بل اخذ ينصح الناس ان يكونوا في سلوكهم واقعيين يسايرون التيار الاجتماعي من غير مراعاة للمبادىء الخلقية، إنه بعبارة اخرى يريد من الناس ان يكونوا مثله منافقين انتهازيين.

رأيه في الثورة:

إن العلاقة بين سلوك ابن خلدون ونظريته تظهر واضحة كل الوضوح في موضوع الثورة، فقد جعلته نزعته الواقعية المفرطة يذهب في موضوع الثورة مذهباً لا يخلو من غرابة وغلو.

الظاهر انه كان يصنف الثورات إلى صنفين: ناجحة وفاشلة، وهو لا يخفي تمجيده للثورة الناجحة، اما الثورة الفاشلة فهي في نظره مذمومة جداً، وهو يشجبها شجباً مقدعاً بغض النظر عما يمكن ان يكون فيها من مبادىء صالحة او مثل عليا.

يصف ابن خلدون الثوار الفاشلين بانهم حمقى أو مشعونين، ويرى انهم يجب ان يعاقبوا عقاباً شديداً أو يعالجوا، فإذا كانوا من أهل الجنون عولجوا بالماواة، أما إذا أحدثوا في المجتمع هرجاً وفتنة عوقبوا بالقتل أو الضرب، ومنهم من ينبغي إذاعة السخرية منهم واعتبارهم من جملة الصفاعين (12).

كان الفقهاء في عهودهم المتاخرة، كما راينا في فصل سابق، يؤمنون بوجوب طاعة السلطان وبتحريم الخروج عليه، وكان مستندهم في ذلك ما ورد في الكتاب والسنة من تحريض على طاعة ولي الأمر ولو كان جائراً او فاسقاً، وكان بعضهم يعلل ذلك بكون الخروج على السلطان يؤدي إلى الهرج والفوضى وسفك الدماء، وخلاصة رأيهم في هذا الصدد، أن الحكومة الجائرة خير من الفوضى.

ليس يخفى ان هذا الرأي الذي توصل إليه الفقهاء في عهودهم المتاخرة هو نتاج وضعهم المعاشي، فقد كانوا في الغالب موظفين لدى الحكومة يعتمدون عليها في رزقهم وياملون منها الترفيع والمكافأة، ولهذا كانوا يشجبون كل ثورة من شأنها تهديد الحكومة القائمة التي يرتزقون منها (13)، إنهم ينسون أن الحكومة القائمة جاءت إلى الحكم نتيجة ثورة قامت ضد حكومة سابقة، وربما قامت ثورة أخرى فتنجح في تأسيس حكومة جديدة ويدخلون في خدمتها كما دخلوا في خدمة الحكومة القائمة، الظاهر أنهم لا يهتمون إلا بما هو حاضر بين أيديهم، وليس من شأنهم أن يهتموا بما كان أو ما سيكون.

اما ابن خلدون فكان من طراز آخر، وجدناه قبل كتابة المقدمة يسعى سعياً حثيثاً لتأسيس امارة له في المغرب او للحصول على مجد يعيد به ما كان لأبائه من قبل، وعندما فشل في ذلك وساءت سمعته، لجا إلى مكان منعزل يتأمل في سبب فشله، وقد هداه تفكيره حينناك إلى اهمية العصبية في حياة المجتمع، ومن هنا كان رأيه في الثورة مستمداً من هذه الأهمية التي عزاها إلى العصبية.

إنه يمجد الثورة الناجحة بغض النظر عما ينتج عنها من فوضى وسفك دماء، فهي في نظره ثورة قامت على اساس العصبية، وهي إذن لا بد أن تحدث ولابد أن يكون مصيرها النجاح، ولو أراد صاحب العصبية أن يتقاعس عن ثورته لقام غيره بها ممن توافر لهم العصبية مثله،

بهذا حاول ابن خلدون تعليل خروج معاوية على علي ودافع عنه، فهو يقول: "ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه فهو أمر ساقته العصبية بطبيعتها، واستشعرته بنو أمية... فاعصوصبوا عليه واستماتوا دونه، ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة... " (14).

نلاحظ في هذا ان ابن خلدون يوجب على صاحب العصبية ان يخرج على الحكومة القائمة ولو كانت شرعية صالحة، إذ ان تقاعسه عن الخروج قد يؤدي إلى تنازع وفوضى اكثر مما يؤدي إليه خروجه.

ويشجب ابن خلدون من الجانب الأخر كل ثورة فاشلة، وهو يعلل فشلها بكون القائمين بها لم يراعوا شرط توافر العصبية فيها، فالثائر الذي يخرج على حكومة زمانه اعتماداً على المبدا الصالح الذي يدعو له، من غير عصبية كافية تسنده، إنما يجري خلاف التيار الذي يسير عليه المجتمع، ولا بد أن يكون مصيره الفشل واللعنة.

يجب على الثائر في رأي ابن خلدون أن يحسب حسابه قبل القيام بحركته، فيحصي اتباعه وقوة عصبيتهم، فإذا وجدها اضعف مما تؤدي به إلى النجاح كان الجدير به أن يجلس في بيته ويسكت، تاركاً الأمور تجري حسبما يريد لها أهل العصبيات الذين بيدهم الحل والعقد.

إن النزعة الواقعية المفرطة لدى ابن خلدون جعلته يغفل عن ناحية مهمة من تاريخ الثورات، فالثورات لا تخضع للحساب الدقيق كما يريد ابن خلدون منها أن تكون، إنها ليست كمثل الصفقة التجارية حيث لا يقوم التاجر بها إلا بعد أن يحسب حسابه، كثيراً ما يكون الثائر مؤمناً بالبدا الذي يثور من أجله، وهو يندفع به فلا يبالي أوقع الموت منه أم وقع عليه، ورب ثائر يثور دون أن يكون لديه ما يؤهله للنجاح، ثم يأتيه النجاح من حيث لا يحتسب، فالمسألة أعظم من أن تخضع لحساب التجار،

يحاول ابن خلدون تطبيق مبداه في العصبية على دعوة النبي محمد، استناداً على ما جاء في الحديث الصحيح: "ما بعث الله نبياً إلا في منفعة من قومه " (15).

ينسى ابن خلدون كيف بدأ النبي بدعوته وهو ذو عصبية ضعيفة جداً تجاه عصبية خصومه الأشداء، وقد كاد الخصوم ينجحون في القضاء عليه، عند اختفانه في الغار، لو لم يتداركه الله بخيط العنكبوت وبيض الحمام، كما هو معروف، فالسالة لم تكن مسألة عصبية فقط إنما كانت هناك عوامل أخرى تلعب دورها في نجاح الدعوة أو فشلها.

لو اتبع الثوار هذا المبدأ الخلدوني منذ قديم الزمان لما ظهر في الدنيا أنبياء ولا زعماء ولا مصلحون، ولصار الناس كالأغنام يخضعون لكل من يسيطر عليهم بالقوة، حيث يمسي المجتمع بهم جامداً يسير على وتيرة واحدة جيلاً بعد جيل.

وقد غفل ابن خلدون عن ناحية اخرى من تاريخ الثورات، فالثورة قد ينتهي امرها إلى الفشل ولكنها على الرغم من ذلك قد تكون ذات اثر اجتماعي نافع، إنها قد تحرك الرأي العام وتفتح انهان الناس إلى امر ربما كانوا غافلين عنه، وكثيراً ما تكون الثورات الفاشلة تمهيداً للثورة الناجحة التي تأتي بعدها، ويمكن القول إن الثورة الناجحة لا تحدث إلا بعد سلسلة من الثورات الفاشلة، حيث تكون كل واحدة منها بمثابة خطوة لتمهيد الطريق نحو إنجاح الثورة الأخيرة،

يبدو أن أبن خلدون لا يهتم إلا بالنجاح العاجل، أما النجاح الأجل فهو لا يعيره أهمية تذكر، وهو في ذلك قد ذهب في نزعته الواقعية مذهباً لا يطابق الواقع الاجتماعي في الأمد البعيد.

ابن خلدون وابن تومرت:

هناك عبارة وردت في المقدمة تشير إلى ان ابن خلدون يعتبر نجاح اية دعوة دليلاً على صلاحها، وردت هذه العبارة في معرض الدفاع عن محمد بن تومرت هذا أنه ادعى لنفسه النسب العلوي وزعم انه المهدي المنتظر، ويقول عنه الدكتور احمد أمين انه قام ببعض المخاريق والشعوذات ليخدع الناس بها ويجعلهم يلتفون حوله ويؤيدونه في مسعاه، وقد نجح اخيراً في تأسيس دولة كبيرة اشتهرت في تاريخ المغرب باسم دولة الموحدين (16)، وياتي ابن خلدون فيدافع عنه دفاعاً حاراً ويحاول تبرنته من التهم المنسوبة إليه ويعده من اهل الصلاح والتقوى، يقول ابن خلدون تبرنته من التهم المنسوبة إليه ويعده من اهل الصلاح والتقوى، يقول ابن خلدون:

" ويلحق بهذه المقالات الفاسدة والمذاهب القائلة ما يتناوله ضعفة الرأي من فقهاء

المغرب من القدح في الإمام المهدي صاحب دولة الموحدين ونسبته إلى الشعوذة والتابيس فيما أتاه من القيام بالتوحيد الحق والنعي على أهل البغي قبله، وتكذيبهم لجميع مدعياته في ذلك، حتى فيما يزعم الموحدون إتباعه من انتسابه في أهل البيت، وإنما حمل الفقهاء على تكذيبه ما كمن في نفسوهم من حسده على شانه... وما ظنك برجل نقم على أهل الدولة ما نقم من أحوالهم وخالف اجتهاده فقهاءهم، فنادى في قومه ودعا إلى جهادهم بنفسه، فاقتلع الدولة من أصولها، وجعل عاليها سافلها، اعظم ما كانت قوة واشد شوكة واعز أنصاراً وحامية، وتساقطت في ذلك من أتباعه نفوس لا يحصيها إلا خالقها... فليت شعري ما الذي قصد بذلك إن لم يكن وجه الله، وهو لم يحصل له حظ من الدنيا في عاجله، ومع عباده " (17).

ربما كان الدافع الذي دفع ابن خلدون إلى هذا الدفاع الحار عن ابن تومرت انه كان يريد ان يهدي كتابه إلى ملك ينتمي إلى الموحدين ببعض الصلة ـ كما اشار إلى ذلك الدكتور طه حسين أي انه كان بدفاعه هذا يريد ان يتملق للملوك على دابه المعهود ولكنه على أي حال قد جاء اثناء الدفاع بمقياس لا نملك إلا أن نستغرب منه فهو يقول عن ابن تومرت: "ومع هذا فلو كان قصده غير صالح لما تم امره وانفسحت دعوته: سنة الله التي خلت في عباده " .

إن ابن خلدون هنا يجعل نجاح الدعوة مقياس صلاحها، ولست ادري كيف يستطيع ابن خلدون أن يطبق هذا القياس على الدعوات الناجحة التي هي فاسدة في نظره، كدعوة الفاطميين مثلاً، أو يطبقه على الدعوات الفاشلة التي هي صالحة في نظره، كدعوة الحسين.

الثورات الإسلامية:

كان المجتمع المغربي في ايام ابن خلدون ينبض بين كل حين وآخر بدعوات دينية لا تكاد تظهر حتى تختفي، وكان القائمون بتلك الدعوات على صنفين، كما ذكر ابن خلدون في مقدمته؛ الأول منهما يتألف من دعاة المهدوية حيث يزعم احدهم انه المهدي المنتظر الذي بشر به النبي لإقامة دولة العدل بدلاً من دولة الظلم، اما

الصنف الثاني فيتالف من أولئك الذين يدعون إلى تأمين الطرق وردع الإعراب عن الإفساد فيها(18).

مما تجدر الإشارة إليه أن هذه الدعوات الدينية في المغرب لم تكن سوى صورة محلية لما كان يحدث في تاريخ الإسلام بوجه عام من صراع عنيف بين مثالية الدين وواقعية الدولة. فالإسلام بطبيعة كونه ديناً إصلاحياً قد جاء بمثل عليا في المساواة بين الناس والعدل فيهم، وقد تمثلت هذه المثل العليا في سنة النبي وسيرة الخلفاء الراشدين من بعده، ولكن المجتمع الإسلامي قد انحرف فيما بعد عن تلك المثل العليا، فظهرت فيه الدولة المستبدة وشاع الظلم واستفحل المنكر،

وكان من نتائج هذا الانحراف ان ظهرت في الإسلام ثورات ودعوات دينية متنوعة تحاول الرجوع بالمجتمع الإسلامي إلى سيرته الأولى، وكانت تلك الثورات والدعوات من العوامل الفعالة التي جعلت الحضارة الإسلامية نات طبيعة حركية مبدعة، ولولاها لما وصلت الحضارة الإسلامية إلى ما وصلت إليه من خصب في الإنتاج الفكري وتنوع في العبقرية.

ياتي ابن خلدون اخيراً ليشطب على تلك الثورات كلها بجرة قلم واحدة، فهو يقول:

"ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء، فإن كثيراً من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف، رجاء في الثواب عليه من النه، فيكثر أتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهماء، ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون مأزوين غير مأجورين، لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه... وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر كما قدمناه " (19).

يبدو أن ابن خلدون وقع هنا في ورطة لا يدري كيف يتخلص منها، فهو عندما يحكم على الثوار الفاشلين بهذا الحكم القاسي، لا بد أن تخطر بباله ثورة الحسين بن على، فهل يحكم عليها بمثل ما حكم على غيرها من الثورات الفاشلة، فيقول

عن الحسين إنه كان في ثورته مازوراً غير ماجور؟ وليت شعري هل كان ابن خلدون قادراً أن يقول مثل هذا، ففي الوقت الذي كان فيه المسلمون يكادون يجمعون على تقديس الحسين وعلى اعتباره من الشهداء الأبرار؟

ابن خلدون والحسين:

راينا في الفصل السابع كيف ان ابن خلدون غلّط ابن العربي في رايه القائل "إن الحسين قتل بسيف جده" والواقع أن ابن خلدون اسهب في الدفاع عن الحسين في مقدمته، حيث قال:

"وأما الحسين فإنه لما ظهر فسق يزيد عند الكافة من أهل عصره بعثت شيعة أهل الكوفة للحسين أن يأتيهم فيقوموا بأمره. فرأي الحسين أن الخروج على يزيد متعين من أجل فسقه لا سيما من له القدرة عليه، وظنها من نفسه بأهليته وشوكته. فأما الأهلية فكانت كما ظن وزيادة وأما الشوكة فغلط يرحمه أنه فيها، لأن عصبية مضر كانت في قريش، وعصبية قريش في عبد مناف، وعصبية عبد مناف إنما كانت في بني أمية، تعرف ذلك لهم قريش وسائر الناس ولا ينكرونه... فقد تبين لك غلط الحسين، إلا أنه في أمر دنيوي لا يضر الغلط فيه. وأما الحكم الشرعي فلم يغلط فيه لأنه منوط بظنه، وكان ظنه القدرة عليه... وأما غير الحسين من الصحابة الذين كانوا بالحجاز ومع يزيد بالشام والعراق ومن التابعين لهم، فرأوا أن الخروج على يزيد، وإن كان فاسقاً، لا يجوز لما ينشا عنه من الهرج والدماء. فأقصروا عن ذلك ولم يتابعوا الحسين، ولا أنكروا عليه ولا أثموه، لأنه مجتهد وهو أسوة المجتهدين " (20)

خلاصة رأي ابن خلدون في هذا الشأن هي ان الحسين لم يغلط في ثورته على يزيد من الناحية الشرعية، على الرغم من عدم اهتمامه بمبدأ العصبية، وانه كان في ذلك مجتهداً ماجوراً. اليس من حقنا هنا أن نسأل ابن خلدون، لمانا لا يكون جميع الثوار الفاشلين مجتهدين مأجورين كالحسين، وهم كما اعترف ابن خلدون نفسه من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين، وانهم إنما قاموا بثوراتهم رجاء في ثواب الله؟

هناك رواية يرويها ابن حجر العسقلاني تشير إلى ان ابن خلدون كان في اول

امره، عندما كتب النسخة الأولى من مقدمته، يؤيد ابن العربي في قوله بان الحسين قتل بسيف جده، يقول ابن حجر، إن شيخه الحافظ ابا الحسين بن ابي بكر كان يبالغ في الغض من ابن خلدون من اجل قوله ذاك وكان يلعنه ويبكي (21).

إن صحت هذه الرواية فهي دليل على أن ابن خلدون كان له في أول أمره رأي في ثورة الحسين يشبه رأيه في جميع الثورات الفاشلة، ولكنه تراجع عن هذا الرأي بعدنذ خوفاً من الناس، فمحاه من مقدمته ووضع مكانه الرأي الذي أسلفنا ذكره.

مما يلفت النظر أن ابن خلدون لم يذكر شيناً عن ثورة الحسين في تاريخه العام، بل ترك مكانها فارغاً. والغريب أن الذين قرأوا تاريخ ابن خلدون، والذين اشتغلوا في طبعه، لم يفطنوا إلى علة هذا الفراغ "الأبيض" في صفحات الكتاب.

يخيل لي أن ابن خلدون، عندما أراد أن يكتب عن ثورة الحسين في تاريخه، تملكته الحيرة وتوقف عن الكتابة، فهو لا يدري ايكتب الراي الذي يؤمن به في قرارة نفسه، أم يكتب الراي الذي يريده الناس منه، والظاهر أنه خصص لحادثة الحسين صفحات من تاريخه، وتركها بيضاء لكي يعود إليها فيملأها بعد أن يستقر في أمر الحسين على رأي معين، ثم مرت به الأيام فنسى أمر تلك الصفحات البيضاء، حيث بقيت على حالها إلى يومنا هذا،

اعتراض وجواب:

قد يعترض معترض فيقول؛ إذا كانت نظرية ابن خلدون تحتوي على هذه العيوب الكبيرة فكيف جاز إذن أن نعدها طفرة في تاريخ الفكر الاجتماعي؟

إن هذا اعتراض وجدته لدى الكثيرين، فهم يريدون في نظرية ابن خلدون ان تكون عظيمة وكاملة من جميع جوانبها لكي ينظروا إليها نظرة احترام وتقدير. فلا يكاد احدهم يجد في تلك النظرية رأياً لا يعجبه حتى يحكم عليها كلها بالسوء ويستهين بها.

خطأ هؤلاء انهم يفترضون في الشيء العظيم ان يكون عظيماً من كل ناحية. وهم لا يدرون أن ليس في الدنيا عمل بشري يخلو من نقص على وجه من الوجوه، وقد أخذ النقد الحديث يدرك هذا ويسير في ضونه عندما يريد تقييم أي



إنتاج أنجزته يد إنسان، فالمفروض في الإنتاج أن يجمع الجوانب الحسنة والسينة في الوقت ذاته، والناقد الذي يركز بحثه على الجوانب الحسنة وحدها، أو السينة وحدها، إنما هو ناقد من طراز قديم،

مما يجدر ذكره أن ابن خلدون نفسه أتبع هذا المنهج الحديث في نقده لخصائص الأمم، ولذلك رأيناه، عند شرحه لخصائص البداوة والحضارة، يعرض الجوانب الحسنة والسينة في كل منهما، وهذا هو الذي جعل الكثيرين يسينون فهم نظريته، فذهب بعضهم إلى القول بأنه أراد بها ذم البداوة، وذهب البعض الآخر إلى القول بأنه أراد ذم الحضارة، إنهم لا يستطيعون أن يفهموا أن الشيء قد يكون حسناً في بعض جوانبه وسيناً في جوانبه الأخرى.

إن المنهج الذي اتبعه ابن خلدون في دراسة المجتمع يمكن ان نتبعه نحن في دراسة ابن خلدون نفسه وفي دارسة نظريته، فالرجل قد كان ذا تفكير عظيم بمقدار ما كان ذا سلوك منحط، ولعله لم يكن قادراً على ابداع نظريته الرائعة لو كان ذا سلوك اعتيادي، وربما كانت انتهازيته المفرطة التي شذ بها عن مفكري زمانه هي التي جعلته يشذ عنهم في التفكر، فالجانبان متلازمان كتلازم الصفات الحسنة والسينة في الأشياء جميعاً.

كانت نظرية ابن خلدون طفرة بالنسبة إلى التفكير الذي كان سانداً قبله. فقد كان المفكرون قبل ابن خلدون مشغولين بافكارهم المثالية العالية التي تستنكف من النزول إلى واقع الحياة لتدرسه، وجاء ابن خلدون ثانراً على هذا النمط من التفكير، لكنه قد تطرف في نزعته الواقعية بمثل ما تطرف القدامي في نزعتهم المثالية، ونحن اليوم في حاجة إلى أن نتخذ النمرقة الوسطى بين هاتين النزعتين المتطرفتين، فندرك في كل منهما ما لها من جانب حسن وجانب سيىء.

يقول ماكس لرنر في مقدمته لكتاب "الأمير" لكيافلي: إن مكيافلي ميز بين مجال المثال ومجال الواقع، فرفض الأول منهما واخذ بالثاني، ولكن هناك مجالاً ثالثاً هو مجال المكن، وهو الذي يمكن به التوفيق بين ما هو كائن وما يجب أن يكون (22).

إن قول لرنر هذا قد يصدق على ابن خلدون مثلما يصدق على مكيافلي. ولعله

خير مقياس نستطيع ان نقيس به نظرية ابن خلدون في محاسنها ومساونها. ونحن إذ نريد اليوم دراسة النظرية والانتفاع بها، ينبغي ان ننظر فيها من خلال اطارها المحدود، فناخذ منها ما فيها من واقعية اصيلة، ونرفض ما فيها من إفراط غير ملائم للواقع الذي نعيش فيه.

إننا نعيش في عهد مفعم بالثورات، وقد أصبح مفهوم الثورة يختلف عن مفهومها في عهد "وعاظ السلاطين"، ولهذا وجب أن تكون دراستنا الاجتماعية قائمة على اساس البحث فيما نحن فيه من واقع وما يجب أن نكون عليه من مثال، فلا نفرط في أحدهما على حساب الأخر،

إن المجتمع عبارة عن توازن بين دافع الواقع ودافع المثال. فإذا اشتط المجتمع في احد هذين الدافعين كانت النتيجة مهلكة، فهي إما أن تكون جموداً أو تكون فوضى، وخير للمجتمع أن يكون على الخط الأوسط بين الجمود والفوضى، وهذا هو ما يحاول أن يفعله المجتمع في الحضارة الجديدة.

هوامش الفصل الحادي عشر

- (1) عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، (القاهرة 1962) ص 281.
- (2) سألت بعض إخواني من الأساتذة المصريين عن وجه الذم فيما نسب إلى ابن خلدون من التبسط بالسكنى على البحر، أي على نهر النيل، ففسروا ذلك بأن القاهرة كانت في ذلك المهد بعيدة عن شاطىء النيل، وكان الشاطىء لا يسكنه إلا المستهترون وأهل الخلاعة الذين يبتغون الابتعاد عن الأحياء المزدحمة بالسكان لئلا يراقبهم أحد. وهذا تفسير لطيف.
 - (3) محمد عبد الله عنان، أبن خلدون، (القاهرة 1933) ، ص 94 .
 - (4) عبد الرحمن بن خلدون، التعريف، ص 371 ـ 373 .
 - (5) نقلاً عن : عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ص 308 .
 - (6) ابن خلدون، التعريف ، ص 374 .
 - (7) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 43 ـ 44 .
 - (8) محمد عبد الله عنان، ابن خلدون، ص 28 ً.
 - (9) عبد القادر المغربي، محاضرات، (دمشق 1928)، ص 70 .
 - (10) المصدر السابق، ص 77 80 .
 - (11) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 908 ـ 913 .
 - (12) المصدر السابق، ص 471.
 - (13) انظر كتاب "وعاظ السلاطين" لكاتب هذه السطور.
 - (14) المصدر السابق، ص 544 .
 - (15 المصدر السابق، ص 468.
 - (16) أحمد أمين، المهدي والمهدوية، ص 35 ـ 37 .
 - (17) .مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 249 ـ 250 .
 - (18) المصدر السابق، ص 754 ـ 759 .
 - (19) المصدر السابق، ص 469.
 - (20) المصدر السابق، ص 561 .
 - (21) نقلاً عن: عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ص 284 .
 - .Max Lerner, Op. cit, P. XLVI (22)



الفصل الثاني عشر

مصير العلم الجديد

عندما اكمل ابن خلدون كتابة القدمة شعر بانه اسس علماً جديداً اطلق عليه "علم العمران" . وقد صار فرحاً بهذا العلم فخوراً به يريد ان يباهي به غيره من المؤلفين .

مما تجدر الإشارة إليه ان تأسيس العلوم الجديدة لم يكن بالأمر النادر في الإسلام، فقد راينا المفكرين السلمين منذ بداية العهد العباسي يؤسسون علوماً مختلفة، كما فعل الفراهيدي في علم العروض، وسيبويه في علم النحو، وأبو يوسف في علم الخراج، والشافعي في علم أصول الفقه، والأشعري في علم الكلام،..والظاهر أن أبن خلدون أراد أن يتشبه بهؤلاء فيؤسس هو أيضاً علماً ينمو من بعده.

وكان ابن خلدون يريد ان يتشبه بارسطو بصفة خاصة، فهو قد راى ما كان لنطق ارسطو من منزلة رفيعة لدى المفكرين فظن ان علمه الجديد ستكون له مثل تلك المنزلة في مستقبل الأيام، إنه يشير في مقدمته إلى ان مسائل المنطق كانت معروفة قبل ارسطو ولكنها كانت متفرقة غير مهذبة، فجاء ارسطو يرتبها ويهذبها ويؤلف منها علماً قائماً بذاته، ولذلك سُمّي ارسطو بالمعلم الأول (1).

ويقول ابن خلدون عن علمه الجديد مثل ذلك، فهو يذكر أن الفلاسفة وأهل العلوم قبله جاؤوا بمسائل من نوع تلك التي بحثها في مقدمته، ولكنهم أوردوها في

كتبهم متفرقة وغير مقصورة لذاتها، أما هو فقد جعلها أصلاً لعلمه الجديد ففصل إجمالها واستوفى بيانها وميزها عن غيرها من مسائل العلوم الأخرى⁽²⁾.

وكان ابن خلدون يامل ان علمه الجديد سوف يتوسع ويُنظم وتُصلح اخطاؤه على يد العلماء الذين ياتون بعده، كما حدث لجميع العلوم التي اسست من قبل. وهو يقول في هذا: "فإن كنت قد استوفيت مسائله وميزت عن سائر الصنائع انظاره وانحاءه، فتوفيق من الله وهداية، وإن فاتني شيء في إحصائه، واشتبهت بغيره مسائله، فللناظر المحقق إصلاحه، ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق، والله يهدي لنوره من يشاء "(3).

ولم يكتف ابن خلدون بذلك بل نراه يختم المقدمة فيقول: "وقد كدنا نخرج من الغرض، ولذلك عزمنا ان نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول الذي هو طبيعة العمران وما يعرض فيه، وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية. ولعل من يأتي بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين، يغوص من مسائله على اكثر مما كتبنا. فليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله، وإنما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه. والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى ان يكمل، والله يعلم وانتم لا تعلمون "(4).

إن السؤال الذي يواجهنا هنا: هل تحقق امل ابن خلدون في علمه الجديد؟ وهل تطور علم العمران أو توسع بالشكل الذي توقعه مؤسسه؟

ضياع العالم:

حاول مؤلفون قليلون أن يقتبسوا شيناً من آراء ابن خلدون أو يتأثروا بها في مؤلفاتهم، وكان معظم هؤلاء ممن تتلمذوا على ابن خلدون في مصر أو عاصروه أو عاشوا بعده بزمن غير طويل، وكان أكثرهم تأثراً بآراء ابن خلدون الأصبحي والقريزي.

اما الأصبحي فقد عاش في القرن التاسع، أي بعد وفاة ابن خلدون بزمن قصير (5) وكان من أهل الأندلس وشهد نهاية عهد المسلمين فيها، وكان يسعى لانقاذ بقايا ذلك العهد فسافر إلى مصر يستنهض سلطانها في هذا السبيل دون جدوى، وقد كتب كتاباً أسماه "بدانع السلك في طبانع اللك"، والملاحظ أن

الأصبحي في كتابه هذا لم يكن اصيلاً، إنما حاول ان يجمع الأراء في موضوع السياسة من الكتب القديمة، وقد نقل من مقدمة ابن خلدون شيئاً كثيراً (6).

اما المقريزي فكان من طراز آخر، وكان هذا الرجل تلميذاً لابن خلدون ومعجباً به إعجاباً كبيراً، وقد نحى منحاه في بعض مؤلفاته لا سيما في كتابه "إغاثة الأمة كشف الغمة " (7).

ولابن حجر العسقلاني رأى طريف في تعليل الدافع الذي جعل المقريزي يُعجب بابن خلدون ويتأثر به. فالعسقلاني يقول إن المقريزي ينتمي إلى الفاطميين، وهو يفرط في تعظيم ابن خلدون لأن ابن خلدون اثبت نسب الفاطميين في مقدمته ودافع عنهم فيها. ويعلق العسقلاني على ذلك فيقول إن المقريزي غفل عن مراد ابن خلدون في إثبات نسب الفاطميين، فابن خلدون، في رأي العسقلاني، منحرف عن آل علي، وهو إنما أثبت نسب الفاطميين إلى آل علي في سبيل النكاية بآل علي، وذلك لما اشتهر بين الناس من سوء معتقد الفاطميين وما كانوا عليه من تعصب لذهب الرفض وسب الصحابة وادعاء الألوهية، " فإنا كانوا بهذه المثابة وصح انهم من آل علي حقيقة التصق بال علي العيب، وكان ذلك من اسباب النفرة منهم " (8).

مهما يكن الحال، فمن المكن القول إن علم ابن خلدون لم يلق الرواج الذي كان يطمح إليه صاحبه، فهو في خارج هذا النطاق الضيق الذي ذكرناه لم يكن معروفاً، ولعل ابن خلدون اشتهر بتاريخه اكثر مما اشتهر بمقدمته العظيمة، وظلت المقدمة مهملة في الرفوف لا يقرأها احد إلا نادراً.

مما يدل على ذلك أن المقدمة بقيت من غير شرح أو تفسير أو تعليق طيلة القرون التالية، بخلاف ما حدث لغيرها من المؤلفات المشهورة في الإسلام، فلو قارناها مثلاً بالفية أبن مالك في النحو، ورأينا كثرة الجهود التي بذلها المؤلفون في شرح هذه الألفية، لظهر لدينا مبلغ الإهمال الذي حظيت به المقدمة عند المؤلفين،

اشرنا، في فصل سابق، إلى أن الحضارة الإسلامية دخلت بعد ابن خلدون في عصورها المظلمة، فقد أصبح الناس يهتمون بشؤون النحو والصرف والبيان والبديع أكثر مما يهتمون بشؤون الواقع الاجتماعي، وهذه هي طبيعة المرحلة

الحضارية التي مروا بها، والظاهر أن كثيراً من الناس في بلادنا لا يزالون يعيشون في مثل هذه المرحلة من حيث لا يشعرون،

لقد بذر ابن خلدون بذرة علمه الجديد آملاً أن تنمو بعده، كما نمت بذرات غيره من مؤسسي العلوم الجديدة، لكنه غفل عن ناحية مهمة من نواحي حضارته ومجتمعه، فلم يدر أن بذرته سوف لاتجد الظروف الملائمة لنموها.

إن الأفكار الجديدة كالبدرات تلقى في ارض، فهي تذوي وتموت إذا لم تجد التربة الصالحة لها، والظروف المساعدة على نموها، إلى هذا يشير الأستاذ مالك بن نبي حيث قال:

"إن فاعلية فكرة من الأفكار أو معرفة من المعارف إنما ترتبط بقيام ظروف اجتماعية واقتصادية ونفسية خاصة تعينها على التخمر والانتشار والتأثير... فإن فاعليتها نات علاقة وظيفية بطبيعة علاقتها بمجموع الشروط النفسية والاجتماعية التي ينطبع بها مستوى الحضارة في المجتمع... ومن أمثلة ذلك أن تراث ابن خلدون قد ظهر في العالم الإسلامي، وهو مع ذلك لم يسهم في تقدمه العقلي والاجتماعي، لأن هذا التراث...كان يمثل فكرة لا صلة لها إطلاقاً بالوسط الاجتماعي.... "(9).

المقدمة والأتراك:

مما يلفت النظر حقاً أن نجد الأتراك يهتمون بمقدمة ابن خلدون، ويتأثرون بها، ويقتبسون منها، منذ القرن السابع عشر، وقد ظهرت ترجمة لها باللغة التركية قبل ترجمة الأوربيين لها بمدة تزيد على القرن (10)، فما هو السبب في ذلك؟

كان الأتراك في تلك الأونة كغيرهم من المسلمين يهتمون بعلم النحو اكثر مما يهتمون بعلم الاجتماع. فما الذي جعلهم يعنون بمقدمة ابن خلدون هذه العناية العظيمة؟

يقول الأستاذ ساطع الحصري في تفسير ذلك؛ إن الفتوحات العظيمة التي قامت بها الدولة العثمانية استلزمت ظهور سلسلة من المؤرخين رسميين وغير رسميين.



وكان هؤلاء المؤرخون يقراون المؤلفات العربية بحكم الثقافة التي كانت ساندة في ذلك العهد، فكان من الطبيعي أن يطلعوا على مقدمة ابن خلدون ويعجبوا بها إعجاباً شديداً ويتأثروا بها تأثراً عظيماً (11).

إن هذا الراي لا يخلو من وجاهة فيما اعتقد، فالأحداث الاجتماعية والسياسية الهامة التي انتجتها الفتوحات العثمانية كان من شأنها أن تنبه أذهان المؤرخين الأتراك إلى ما في مقدمة ابن خلدون من تحليل رائع، ولكني أظن أن هناك عوامل أخرى، بالإضافة إلى العامل الذي ذكره الحصري، كان لها أثرها في دفع الأتراك إلى العناية بالقدمة، ويغلب على ظني أن أحد تلك العوامل هو رأي ابن خلدون في الخلافة، فهذا الرأي ينسجم مع مصلحة الأتراك ومصلحة الدولة التي كانوا يعيشون في أكنافها.

ذكرنا في الفصل الخامس من هذا الكتاب كيف خالف ابن خلدون الفقهاء في رايه أن النسب القرشي ليس ضرورياً للخليفة، وكيف علل ذلك تعليلاً اجتماعياً قوياً. ويبدو أن العثمانيين وجدوا في هذا الرأي ضالتهم التي كانوا ينشدونها منذ زمان بعيد. فللعروف عن سلاطين آل عثمان انهم ادعوا الخلافة لأنفسهم على الرغم من كونهم غير قرشيين، وكان يسوؤهم طبعاً ما أجمع عليه فقهاء المسلمين قديماً من اشتراط النسب القرشي للخلافة، ومن الطرائف التي تروى في هذا الصدد أن الحكومة العثمانية ترددت طويلاً في اجازة طبع صحيح البخاري في الاستانة، عند بداية تاسيس المطبعة هنالك، لأنه كان يحتوي على الحديث القائل بأن الأنمة من قريش.

لقد سيطرت الدولة العثمانية على العالم الإسلامي بقوة العصبية والسيف، وهي إذن تستحق الخلافة حسب نظرية ابن خلدون، والظاهر ان هذا كان من الأسباب التي دفعت المؤرخين العثمانيين إلى دراسة اطوار الدولة العثمانية في ضوء تلك النظرية، قليلاً أو كثيراً.

مهما يكن الحال، فإننا نستطيع ان نقول، كما قال الحصري: "إن اهتمام المؤرخين العثمانيين، كان بمثابة الاقتباس والاستلهام، ولم يتعد ذلك إلى التوسيع والتعقيب " (12). إنهم بعبارة اخرى لم يستطيعوا ان يخرجوا من نطاق الرحلة الفكرية التي كانوا يعيشون فيها.

بداية الاهتمام في البلاد العربية.

لم يبدأ الاهتمام بالقدمة في البلاد العربية إلا في اواخر القرن الماضي. ولعل هذا الاهتمام لم يكن في اول امره سوى "موضة" على حد تعبير الأستاذ بوتول (13). وقد جاءت إلى البلاد العربية من اورباء شان سائر "الموضات".

فالناس في البلاد العربية حينناك لم يهتموا بالمقدمة لأنهم وجدوا فيها علماً ينفعهم في دراسة مجتمعهم، بل اهتموا بها من باب التقليد للأوربيين. فقد راوا الأوربيين يعجبون بها إعجاباً كبيراً، ويترجمونها إلى لغاتهم، فقالوا إنها لا بد ان تكون عظيمة. فاخذوا يتهافتون على اقتنائها وعلى المطالعة فيها.

ولعل الكثيرين منهم شعروا بشيء من خيبة الأمل عند قراءتهم للمقدمة، إذ هم بدأوا بقراءتها وهم يتوقعون أن يجدوا فيها مصداق ما سمعوا عنها من شهرة عريضة، وكانهم كانوا يتوقعون أن يجدوا فيها أسلوباً رائعاً كأسلوب الجاحظ، أو أفكاراً عالية أفضل من أفكار الفارابي وابن رشد، ولكنهم وجدوا بدلاً من ذلك شرحاً مسهباً لأمور هي في نظرهم اعتيادية تافهة لا تستحق أن يشغل المفكر بها نفسه، فهي تبحث مثلاً في عادات البدو والحضر وما أشبه، وهذه أمور ليست بذات أهمية في نظرهم، إذ هي مما يشاهدونه كل يوم في مجتمعهم، فليس فيها ما هو جديد أو غريب، قال في احدهم وهو حادر يتساءل، مانا وجد الأوربيون في المقدمة ليعجبوا بها هذا الاعجاب الفرط، أليس عندهم من الكتب ما هو أفضل منها؟

لا لوم على هؤلاء في ذلك. فهم إنما يعيشون بافكارهم في نفس المرحلة التي كان الناس يعيشون فيها أيام ابن خلدون، إنهم يريدون من المؤلف أن يذكر لهم ما هو واجب عليهم أن يفعلوا، لا أن يصف لهم ما يفعلون.

من طريف ما يحكى في هذا الصدد أن الشيخ محمد عبده حاول، بعد عودته من المنفى عام 1888م، أن يقنع الإنبابي شيخ الأزهر حينناك بتدريس المقدمة في الأزهر، ووصف له فواندها واهمية دراستها، فأجابه الإنبابي بأن العادة لم تجر بذلك.... وانتقل الإنبابي بالحديث إلى موضوع آخر خشية أن يجره ذلك إلى القول بجواز تدريس المقدمة في الأزهر (14).

لم يبدأ الاهتمام الجدي بالمقدمة في البلاد العربية إلا بعد ما جاءت "موضة"

اخرى، هي تلك التي تمثلت في الاتجاه العلمي الحديث، حيث اخذ المفكرون يشعرون عند ذلك بالحاجة الماسة إلى دراسة مجتمعهم دراسة واقعية خالية من الوعظ والتقييم، ولعلني لا اغالي إذا قلت إن أول البلاد العربية التي عُنيت بدراسة المقدمة على اساس علمي هي مصر، وليس ذلك بالأمر الغريب، فمصر كانت، ولا تزال، اكثر البلاد العربية تأثراً بالحضارة الجديدة، واوفرها نصيباً في تبني المنهج الاستقرائي في البحث، ومن مصر اخذ هذا الاتجاه ينتشر في البلاد العربية الأخرى،

وفي عام 1932 ظهرت الدعوة لإحياء ذكرى ابن خلدون بمناسبة إنقضاء ستمائة عام على مولده، فاستجابت الأوساط العلمية والأدبية لهذه الدعوة في جميع البلاد العربية، فاقيمت الحفلات للإشادة بذكره، وحفلت الصحف والمجلات بمختلف البحوث عنه،

والآن، اثناء كتابة هذه السطور، يقيم المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية في القاهرة مهرجاناً فخماً للاحتفال بابن خلدون، دُعى إليه ممثلون من مختلف البلاد العربية، وهو مهرجان نامل منه كل الخير في سبيل دراسة المجتمع العربي، ودراسة اول من درس هذا المجتمع حسب منهج استقرائي واقعي (15).

ابن خلدون في أوربا:

لم يعرف الأوربيون عن ابن خلدون شيناً في العصور الوسطى وبداية العصور الحديثة، فقد كانوا يعيشون آنذاك في مثل المرحلة الفكرية التي عاش فيها اكثر الناس في جميع الأقطار، ولهذا كان اهتمامهم منصباً على دراسة ابن سينا وابن طفيل وابن رشد ومن لف لفهم.

كان اقدم من وجه نظر الأوربيين إلى مقدمة ابن خلدون في العصور الحديثة مستشرق فرنسي اسمه دربلو، فقد نشر في مؤلفه "المكتبة الشرقية" عام 1697 مقالاً يتضمن بعض معلومات عن ابن خلدون وبعض مقتطفات من مقدمته، غير أن دربلو تخبط في بحثه هذا تخبطاً كبيراً، ووقع في عدة اخطاء، ولم يوفق في الكشف عن اهمية ابن خلدون واصالة بحوثه (16).

لم يبدا الاهتمام الجدي بابن خلدون في اوربا إلا في اولئل القرن التاسع عشر. وكان اول من اهتم به ونوه بقيمته العلمية شولتز الألماني. فقد نشر عام 1812

رسالة بالألمانية اشاد فيها بابن خلدون واطلق عليه اسم "مونتسيكو العرب". ثم نشر في عام 1822 مقالاً بالفرنسية في المجلة الأسيوية كشف فيها عن اصالة بحوث ابن خلدون وذهب إلى أنه لا يكاد يوجد ببن مؤلفات الشرق ما يستحق أن يترجم ترجمة كاملة كما تستحق مقدمة أبن خلدون. وفي السنة التالية نشر في المجلة الأسيوية مقالاً آخر نحى فيه هذا المنحى.

ومنذ ذلك الحين بدا الأوربيون يهتمون بالمقدمة ويحاولون ترجمتها إلى لغاتهم، ومما يلفت النظر أن الفرنسيين كان لهم القسط الأوفى في هذا الاهتمام، وقد ظهرت في فرنسا، في اعوام 1862 . 1868 ، ترجمة كاملة للمقدمة بثلاثة مجلدات، وفيها تمهيد طويل للتعريف بمؤلفها وشروح وتعليقات على بعض عباراتها، وقد قام بهذا العمل المستشرق دوسلان، وكان لهذه الترجمة اثر لا يستهان به في إثارة الإعجاب بابن خلدون، في فرنسا بوجه خاص، وفي اوربا بوجه عام،

الظاهر ان من العوامل التي جعلت الفرنسيين اكثر من غيرهم اهتماماً بابن خلدون هو ان فرنسا كانت في ذلك الحين تستحوذ على الجزائر، وتطمح بالاستحواذ على بقية الأقطار المغربية. ولما كان تاريخ ابن خلدون ومقدمته اول بحث مسهب من نوعه في تاريخ المغرب ووصف مجتمعه، فلا غرابة إذن في أن يكون ابن خلدون موضع اهتمام الفرنسيين. ولعلهم ارادوا أن يكتشفوا في مؤلفاته الوسيلة التي يستطيعون بها السيطرة على البلاد المغربية واستغلالها.

يضاف إلى ذلك أن علم الاجتماع الحديث أخذت بوادره تظهر في فرنسا في ذلك الحين، ففي عام 1835 أخرج أوجست كونت الفرنسي كتاباً ابتكر فيه اسماً لعلم الاجتماع (Sociologie) ولفت الأنظار إلى أهمية هذا العلم وإلى وجوب البحث فيه وإنمائه، وكان هذا الحدث مما زاد في أهتمام الناس بابن خلدون وفي الإعجاب به،

من هو المؤسس

يميل أكثر الباحثين إلى القول بأن أوجست كونت كان المؤسس الأول لعلم الاجتماع الحديث، والسؤال الذي يواجهنا هنا؛ هل كان كونت مطلعاً على مقدمة ابن خلدون، بعضها أو كلها؟ وإذا كان مطلعاً عليها فهل استفاد منها شيئاً في إنشاء علمه الجديد؟

يرجَح الدكتور عبد العزيز عزت أن الفهم الحركي للمجتمع عند ابن خلدون كان له أثره في ميلاد علم الاجتماع عند أوجست كونت، ففي رأي الدكتور عزت أن الجو العلمي في زمان كونت عرف أراء ابن خلدون وبعض مؤلفاته باللغة الفرنسية، ورجل مثل كونت يهمه أمر علم الاجتماع لا يمكن أن يجهل ما يجري في زمانه بهذا الخصوص.

ويذكر الدكتور عزت أن كونت لم يكن بمعزل عن الجو الشرقي، فلقد كان له ثلاثة تلاميذ من المصريين، احدهم المهندس مظهر بك الذي كان كونت يعلق عليه آماله في نشر أرائه في الشرق الأوسط، فهذه العلاقة بين كونت وتلاميذه المصريين من شأنها أن تعرّفه بأراء ابن خلدون (17).

إن هذا الرأي الذي جاء به الدكتور عزت مهم جداً فيما اعتقد، فهو يفتح لنا باباً للبحث نستطيع به ان نكتشف مدى الصلة المباشرة بين آراء ابن خلدون وآراء كونت، ولكني اظن ان هذه الصلة، على فرض وجودها، ليست قوية او وثيقة إلى الدرجة التي تجعلنا نقول بان كونت اسس علمه الجديد في نفس الإطار الفكري الذي اسس فيه ابن خلدون علم العمران.

لقد استمد كونت جذور تفكيره الأساسية في الغالب من التراث الفكري الذي كان سائداً في اوربا في عهده، ليس من المستبعد أن يكون كونت قد اطلع على بعض آراء ابن خلدون واستفاد منها، ولكنه مع ذلك كان اقرب في تفكيره إلى النمط الغربي منه إلى النمط الخلدوني العربي، ولهذا كان علم الاجتماع الذي بدأ به كونت يختلف في ملامحه وخطوطه عن علم الاجتماع الخلدوني اختلافاً غير قليل.

يحاول بعض الباحثين العرب انتزاع لقب "مؤسس علم الاجتماع" من كونت ومنحه لابن خلدون، باعتبار أن أبن خلدون سبق كونت في ذلك بما يناهز الخمسة قرون، والغريب أن بعض الايطاليين فعلوا مثل ذلك تجاه فيلسوفهم فيكو الذي عاش في القرن الخامس عشر، حيث منحوه اللقب بدلاً من كونت، وهناك آخرون يحبون أن يطلقوا اللقب على غير هذا وذاك.

الواقع ان ابن خلدون له فضله الذي لا يحجد في وضع الأساس لعلم الاجتماع،

وقد سبق الجميع في ذلك بلا مراء، ولكننا نستطيع مع ذلك ان نقول إنه وضع الأساس قبل أوانه فلم يقم عليه البناء المطلوب،

إن ابن خلدون في هذا كمثل مهندس بارع يضع أساساً لعمارة ذات تصميم جديد، ثم يموت فلا يظهر بعده من يشيد تلك العمارة، وبهذا يبقى الأساس في الأرض مهملاً منسياً، وبعد مضي زمن طويل، عندما تظهر في الناس حاجة إلى مثل تلك العمارة، يضعون لها أساساً جديداً غير ملتفتين إلى عمل ذلك الهندس الأول.

يجوز القول بأن الأساس الذي وضعه ابن خلدون اصح وامتن من الأساس الذي وضعهه كونت، وفيه من الأصالة ما يندر ان نجد مثلها عند كونت، ولكن كونت ظهر في الوقت الذي كان فيه الجو الفكري في حاجة ماسة إلى علم للاجتماع، فلقيت صيحته في هذا السبيل اننا صاغية، واخذ علم الاجتماع ينمو بعده ويتطور حتى وصل إلى هذا الوضع الذي نشهده اليوم.

لعل من المكن القول إن هناك علمين للاجتماع، احدهما الذي اسسه ابن خلدون في القرن السابع الهجري، ثم اهمل ونسى بعد تأسيسه، والثاني هو علم الاجتماع الحديث الذي ندرسه في مدارسنا الحديثة.

أهمية أوجست كونت:

ظهر اوجست في الوقت المناسب، اي انه ظهر في الوقت الذي كان المفكرون فيه قد سنموا الأفكار المثالية المفرطة في تعاليها عن الواقع الاجتماعي، واصبحوا يتطلبون افكاراً من نمط آخر تنزل إلى الواقع لتدرسه دراسة استقرائية وضعية.

كان اوجست كونت فيلسوفاً وقد اطلق على فلسفته اسم الفلسفة الوضعية (Philsophie Positive). وقد جاء في هذا الصدد بنظرية حاول بها شرح للراحل التي تطور الفكر البشري تبعاً لها. وانتهى من ذلك إلى القول بانه قد آن الأوان للباحثين اخيراً لكي يدرسوا المجتمع دراسة وضعية.

خلاصة نظرية كونت ان الفكر البشري مر، خلال تطوره عبر التاريخ، بمراحل ثلاث هي، المرحلة الدينية والمرحلة الميتافيزيقية والمرحلة الوضعية. ففي المرحلة الأولى

يحاول الفكر تعليل الأمور بنسبتها إلى قوة مريدة خارجة عنها كالآلهة أو الجن أو الشياطين، وهذا النمط من التعليل هو الذي كان سائداً في جميع الشعوب البدائية واكثر الشعوب القديمة، ولا يزال أثره باقياً على درجات متفاوتة في بعض الشعوب الحديثة، فإذا نشبت حرب طاحنة مثلاً قال الناس في تعليلها إن الله أراد نشوبها لكي يعاقبهم على دنوبهم، وإذا نال احدهم توفيقاً مفاجاً في حياته قالوا إن ذلك نتيجة طلسم قوي حصل عليه، أو إنه من تأثير الدار الجديدة التي انتقل إليها...

اما في المرحلة التالية، وهي المرحلة الميتافيزيقية، فالناس يحاولون تعليل الأمور بنسبتها إلى قوة مبهمة غير مشخصة، وهذه المرحلة تُعد خطوة تقدمية بالنسبة إلى المرحلة السابقة لها، إذ هي فتحت اذهان الناس نحو التحري عن القوى التي تسير الأمور من داخلها لا من خارجها، وهذه هي اول محاولة لدراسة القوانين التي يجري عليها الكون بمختلف ظواهره، ولكنها على أي حال محاولة قاصرة، إذ هي تعتمد على الاستنباط المنطقي والتفكير التجريدي، وهذا هو ما فعله فلاسفة الإغريق القدماء، وقلدهم فيه معظم الفلاسفة المتأخرين حتى عهد قريب، فهم إذا وأوا ظاهرة تجري على نمط رتيب مرة بعد مرة، قالوا إن ذلك من جراء قوة كامنة في الظاهرة تؤثر فيها دائماً على شكل واحد، وهم قد يعمدون إذ ذاك إلى التعميم السريع حيث يجعلون تأثير تلك القوة من الضرورات العقلية التي لا يجوز أن يتجادل فيها اثنان.

وتاتي اخيراً المرحلة الثالثة وهي المرحلة الوضعية العلمية التي تعتمد على الاستقراء والتجريب وتحاول التغلغل فيها وراء الظاهرة لكي تكتشف العوامل الواقعية التي ادت الى إحداثها، وفي هذه المرحلة لا يجوز للباحث ان يقيم بحثه على اساس منطقي تجريدي، إنما يجب عليه ان يتخلص مقدماً من كل تعميم سابق ثم ياخذ بالبحث وهو خالي الذهن، حيث يسير به كيفما تسير به التجربة والدراسة الواقعية.

اراد كونت بهذه النظرية ان يجعلها "مقدمة" لعلم الاجتماع الذي كان يريد تأسيسه، وهو بذلك يختف عن ابن خلدون الذي جاء بعلم العمران لكي يجعله "مقدمة" لدراسة التاريخ،

وقد حاول كونت أن يأتي بدراسة اجتماعية باعتبارها النموذج الذي يجب أن يقوم عليه علم الاجتماع الحديث، ونحن لا يهمنا هنا أن نعرف هل كان كونت

ناجحاً في دراسته هذه أم غير ناجح، المهم أن نعرف أنه نجح في إعطاء اسم لعلم الاجتماع وفي لفت نظر الباحثين إلى مواصلة البحث فيه، وبهذا استحق لقب مؤسس علم الاجتماع ".

كان جهد كونت منصباً على تبيان ما في المنهج الميتافيزيقي من خطأ في دراسة المجتمع، وأن هذه الدراسة يجب أن تقوم على منههج جديد هو المنهج الوضعي الذي تقوم عليه العلوم الطبيعية، يمكن القول إن أهمية كونت بالنسبة لعلم الاجتماعي هي كأهمية بيكون النسبة للعلوم الطبيعية، وأهمية كليهما تظهر في الدعوة إلى منهج جديد أكثر مما تظهر في الدراسة على أساس ذلك المنهج،

سؤال مهم:

المعروف عن علم الاجتماع أنه من أحدث العلوم الحديثة نشأة، إن لم يكن أحدثها، فعمره الآن لا يتجاوز القرن الواحد إلا قليلاً، وهذا عمر قصير بالنسبة لأعمار العلوم الأخرى، والسؤال هو: لماذا أهتم المفكرون بدراسة مختلف الظواهر القريبة منهم والبعيدة، بينما هم أهملوا دراسة المجتمع الذي يعيشون فيه؟ اليس في المجتمع ما يثير انتباههم ويدفعهم إلى دراسته؟

حاول الإجابة على هذا بعض علماء الاجتماع المعاصرين، منهم الأستاذ فلويد هوز حيث قال ما معناه (18)؛ إن المجتمع البشري كان حتى عهد قريب راكداً لا يتغير تغيراً كبيراً يجلب الانتباه، فالظواهر الاجتماعية المتمثلة في العادات والتقاليد كان من شانها أن تبقى على حالها في عمر الفرد الواحد، والفرد إذن لا يشعر بحاجة إلى دراسة تلك الظواهر دراسة علمية، إنه يعدها كانها من المسلمات البديهية التي لا تحتاج إلى تعليل أو تفسير، وهو إذن لا يفكر في المجتمع إلا في حدود تلك العادات والتقاليد التي نشأ عليها ووثق بصحتها وثوقاً لا شك فيه.

إن الفرد لا يبدأ بالتفكير العلمي في المجتمع إلا عندما يرى الظواهر الاجتماعية تتغير أمام عينه يوماً بعد يوم، وهذا هو ما حدث في العصر الأخير، وبذا أخذ الإنسان يحتار ويتساءل حول العادات والتقاليد التي نشأ عليها؛ ما هي في حقيقتها؟ وما هي اسبابها ونتائجها؟ ولماذا تتغير يوماً بعد يوم؟ وما الفرق بينها وبين غيرها في المحاسن والمساوىء؟ . . . إن الإنسان إذن يحتاج إلى من يجيب له على

هذه الأسئلة ويكشف له عن اسرارها، وبهذا تظهر الحاجة إلى علم الاجتماع، وعندند يظهر بين الفكرين من يشتغل به.

نستنتج من هذا أن المسألة ليست فردية، بل هي اجتماعية، فالناس كانوا قبل العصر الأخير ليسوا في حاجة إلى علم الاجتماع، إذ هم كانوا قانعين بالأفكار التقليدية التي توارثوها عن آبانهم حول الأمور الاجتماعية، فإذا أتيح لأحد منهم أن يتجول في المجتمعات المختلفة ويتطلع إلى ما فيها من عادات متنوعة، ثم يحاول البحث في اسبابها بحثاً موضوعياً، فإنهم سيغضبون منه ويلعنونه لأنه في زعمهم يشكك في صحة تقاليدهم المقدسة أو يريد هدم كيانهم الاجتماعي، وإذا استطاع مثل هذا الباحث أن يتخلص من غضبهم بطريقة من الطرق فإنه على الأقل لا يستطيع أن ينال رضاهم أو إعجابهم.

لا ننكر أن هذا قد حدث تجاه العلوم الطبيعية ايضاً في بدأ العصور الحديثة، فقد رأينا مثلاً كيف غضب الناس على غاليلو عندما جاء لهم بآراء في علم الفلك والفيزياء لا عهد لهم بها من قبل، ولم يتخلص من العقوبة إلا بعد أن اعلن لهم بأنه كان مخطناً في تلك الآراء، ولكننا يجب أن لا ننسى أن العلوم الطبيعية لا تمس عقائد الناس وتقاليدهم بمقدار ما يمسها علم الاجتماع، فهذا العلم يتدخل في صميم الكيان الاجتماعي الذي يستند عليه الكثيرون من الناس في رزقهم وجاههم وطمانينتهم النفسية، ولا بد لهم من أن يثوروا عليه ويغضبوا، وأن يلصقوا به شتى التهم،

تعليل آخر:

للأستاذ مارتنديل تعليل آخر في شأن علم الاجتماع من حيث نشأته المتأخرة، ففي رأيه أن هذا العلم لم يكن في الإمكان نشوءه قبل الوقت الذي نشأ فيه في أوربا، فهو ليس عملاً فردياً يقوم به رجل عبقري ليشذ به عن ظروف زمانه ومكانه، إنه نتاج تطور فكري طويل، ولم يحدث هذا التطور إلا بعد تراكم وتلاقح لمختلف العلوم والأفكار التي نشأت في الحضارة الأوربية الحديثة ونمت فيها نمواً تدريجياً،

ويؤكد ألأستاذ مارتنديل في النهاية على نشأة العلوم الطبيعية في أوربا في العصر الحديث وصلة ذلك بميلاد علم الاجتماع. فهذه العلوم الطبيعية لم تنشأ على

النمط العجيب الذي شهدناه إلا بعد أن مهد لها فرنسيس بيكون بدعوته المشهورة إلى إتخاذ منطق استقرائي جديد يختلف عن المنطق الاستنباطي الذي كان يسيطر على الأذهان قديماً. وبعد ما نمت العلوم الطبيعية أخيراً أخذت الأذهان تتجه نحو تطبيق منهجها الاستقرائي على دراسة الظواهر الاجتماعية، وكان من نتائج ذلك أن نشأت العلوم الاجتماعية المختلفة ومنها علم الاجتماع الحديث (19).

إن رأي مارتنديل هذا لا يخلو من صواب، أو لعله مصيب إلى حد كبير، ولكننا لا يجوز أن نأخذ به وحده من غير أن نأخذ معه برأي هوز الذي سبق ذكره، فهما رأيان متواسقان يكمل أحدهما الآخر، فنحن نعرف أن بعض العلوم الاجتماعية، كعلم الاقتصاد أو الانثربولوجيا، نشأت قبل علم الاجتماع بزمن غير قصير، فما هو تعليل ذلك؟

هنا تظهر اهمية رأي هوز. ففي ضوء هذا الرأي يمكن أن نقول إن علم الاجتماع اكثر مساساً بعقائد الناس وتقاليدهم من علم الاقتصاد أو الانثربولوجيا أو غيرهما. فالانثربولوجيا مثلاً، وهو من أشد العلوم الاجتماعية قرباً إلى علم الاجتماع، يبحث في الشعوب البدانية عادة، والناس لا يهمهم كثيراً أن تُدرس عقائد تلك الشعوب وتقاليدها، ولعلهم يتلذذون بتلك الدراسة لما تحتوي عليه من غرابة وطرافة، وقد يجدون فيها ما يشبع غرورهم حيث يرون الخرافة تملأ أذهان الشعوب البدانية بينما هم منزهون عنها حسب زعمهم، فإذا جاءهم علم الاجتماع يقول لهم إن عاداتكم لا تختلف في أساسها الاجتماعي عن عادات البدانيين، تألوا وغضبوا....

النتيجة:

هناك آراء آخرى جاء بها علماء آخرون في هذا الصدد، إنما هي جميعاً تكاد تؤدي إلى مثل النتيجة التي آدى إليها الرايان المذكوران، وهي أن علم الاجتماع لا يمكن أن ينشأ قبل الوقت الذي نشأ فيه في القرن التاسع عشر. فهو ليس من صنع فرد واحد يلقى بذرته لتنمو بعده تلقانياً. لا بد لكي تنمو البذرة أن يرعاها أفراد آخرون، وأن يكون في الناس حاجة لمثل تلك الرعاية.

ان العلم بوجه عام ليس سوى ظاهرة اجتماعية، وهو لا ينمو بمجهود فرد واحد، بل هو ينمو كما تنمو اية ظاهرة اجتماعية اخرى، وإذا أتيح لفرد عبقري ان



يسبق زمانه بإنشاء علم جديد، قبل أن تكون في المجتمع حاجة بذلك العلم، فلا بد أن يكون مصيره الإهمال والنسيان، وهذا هو ما أنتهى إليه مصير علم الاجتماع الخلدوني،

قلنا في فصل سابق إن الحضارة الإسلامية كانت تتمخض اثناء إزدهارها لكي تنتج اجتماعياً عبقرياً كابن خلدون، ولكنها عجزت اخيراً عن رعاية البذرة التي بذرها، فضاعت البذرة في التراب،

ليس من العجيب، كما قلت سابقاً، أن يظهر ابن خلدون في نهاية ازدهار الحضارة الإسلامية. فقد كانت الأفكار التي نمت في تلك الحضارة تتجمع وتتلاقح جيلاً بعد جيل، واتاحت الظروف اخيراً لابن خلدون أن يكون ذهنه كالبودقة لتلك الأفكار فاستطاع أن ينتج منها علماً جديداً، ولكن مشكلة هذا العلم الجديد أنه لم يجد من يعرف قيمته أو يشتريه.

هوامش الفصل الثاني عشر

- (١) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي) ، ص 1103 1104 .
 - (2) المصدر السابق، ص 266 ـ 269
 - (3) المصدر السابق، ص 269 270
 - (4) مقدمة ابن خلدون، (طبعة المكتبة التجارية) ، ص 588 .
 - (5) توفي ابن خلدون عام 808 هـ ، وتوفي الأصبحي عام 896 هـ
 - (6) عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ص 241 250 .
 - (7) محمد عبد الله عنان، ابن خلدون ، ص 96 .
- (8) ابن حجر العسقلاني، رفع الإصر عن قضاة مصر، نقلاً عن كتاب "مؤلفات ابن خلدون" لعبد الرحمن بدوي، ص 284 - 285 .
 - (9) حامد عمار، بعض مفاهيم علم الاجتماع، (معهد الدراسات العربية العالية) ، ص 55 .
 - (10) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 140 ـ 141.
 - (11) المصدر السابق، ص 140 .
 - (12) المصدر السابق، ص 141 .
 - (13) غاستون بوتول، ابن خلدون فلسفته الاجتماعية، ص 127 ـ 128 .
 - (14) على عبد الواحد وافي، مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي) ، ص 190 ـ 191 .
- (15) حظَّي كاتب هذه السَّطور بالدعوة لحضور هذا المهرجان ممثلاً عن ٱلجمهوريَّة العراقية، وقد أسهم في مناقشاته بمقدار جهده.
 - (16) على عبد الواحد وافي، مقدمة ابن خلدون ، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 176 ـ 177 .
- (17) نقلاً عن البحث الذيّ ألقاه الدكتور عبد العزيز عزت في مهرجان ابن خلدون. وانظر كذلك كتاب "المجتمع العربي" للدكتور عزت (القاهرة 1961)، ص 354 .
 - .Floyd House, The Development of Sociology N. Y 1936, P 3 (18)
- .Don Martindale, The Nature and Types of Sociological Theory, London 1961 (P 3 27 (19)

الفصل الثالث عشر

في سبيل علم اجتماع عربي⁽¹⁾.

اشرنا في الفصل السابق إلى أن علم الاجتماع الحديث وُضع في إطار يختلف عن ذلك الذي وُضع فيه علم الاجتماع الخلدوني، ولم نكن نقصد بذلك أن العلمين مختلفين من حيث المنطق أو منهج البحث، بل كان قصدنا أنهما استمدا مفاهميمها من تراثين اجتماعيين مختلفين، ولهذا كانت النتائج التي توصلا إليها متباينة على الرغم من خضوعهما معا للمنطق الوضعي الاستقرائي.

مما يجدر ذكره في هذا الصدد ان علم الاجتماع الحديث لم يصبح بعدُ علما عالماً تنطبق مفاهيمه ونظرياته على جميع المجتمعات في العالم، إنه لا يزال في بداية نموه، كما أشرنا إليه في الفصل السابق، ولا تزال تظهر فيه المدارس المتنازعة، حيث تكون كل مدرسة ذات طابع خاص بها وكثيراً ما تستمد جذورها من التراث الاجتماعي الذي نشأت فيه.

إن علم الاجتماع، بعبارة اخرى، ليس كعلم الفيزياء او الكيمياء او غيرهما من العلوم الطبيعية التي كاد العلماء يتفقون فيها على مفاهيم عامة تصدق في كل مكان على وجه الأرض، نحن نامل على أي حال أن ينمو علم الاجتماع في الستقبل فيصير علماً عالمياً كالعلوم الطبيعية، إنما هو في حالته الراهنة لما يصل إلى مثل هذه الدرجة من النمو والنضوج.

الملاحظ أن علم الاجتماع الذي نشأ على يد كونت، ثم ترعرع على يد غيره من علماء الغرب، قد بحث في أمور قلما نجد لها أثراً كبيراً في علم الاجتماع الخلدوني، فكونت وأمثاله من علماء الغرب كانت أنهانهم مشغولة بالقضايا التي كان المجتمع الغربي يتساءل عنها ويثير حولها الجدل، لهذا كانت دراساتهم الاجتماعية مطبوعة بطابع تلك القضايا قليلاً أو كثيراً، أما أبن خلدون فقد كان ذهنه مشغولاً بقضايا أخرى، هي تلك القضايا التي كانت الحضارة الإسلامية تعنى بها، كقضية الصراع بين الدين والدولة، أو بين العرب والعجم، أو بين البداوة والحضارة، أو ما أشبه (2). ومن هنا صار علم الاجتماع الخلدوني يختلف عن علم الاجتماع الحديث من وجوه كثيرة.

كثير من متعلمينا اليوم يستنكفون من دراسة علم الاجتماع الخلدوني، إذهم يعدونه من جملة العلوم القديمة التي ذهب زمانها، كطب الرازي وتنجيم الطوسي وكيمياء جابر بن حيان، وكانهم يرون في نظريات علم الاجتماع الحديث ما يغنيهم عن دراسة نظرية اجتماعية عتيقة اكل الدهر عليها وشرب،

إنهم لا يدرون أن نظرية أبن خلدون لا تزال، على الرغم من قدمها، محافظة على الكثير من جدتها وقيمتها العملية، وهي بذلك تختلف عن طب الرازي أو كيمياء أبن حيان.

نحن ندرس اليوم طب الرازي او غيره من العلوم القديمة من وجهة نظر تاريخية، اما علم الاجتماع الخلدوني فيجب ان ندرسه من وجهة نظر عملية تنفعنا في عصرنا هذا، لا سيما في دراسة مجتمعنا العربي الراهن، فنحن إذن نقارن بين احوال المجتمع العربي في ايام ابن خلدون واحواله في ايامنا، نجد شبها كبيراً، ومن هنا تاتي اهمية علم الاجتماع الخلدوني لنا كموضوع للدراسة في مدارسنا الحديثة.

نحن لا ننكر ما في علم الاجتماع الحديث من نظريات قيمة، وما فيه من فائدة لا يستغنى عنها في دراسة مجتمعنا، ولكن هذا لا يعني اننا نستطيع ان نستغني بهذا العلم عن علم الاجتماع الخلدوني. لست مغالياً إذا قلت بان علم الاجتماع الخلدوني يمكن اعتباره مدرسة قائمة من مدارس علم الاجتماع

الحديث، ولعل هذه الدرسة الخلدونية أقرب إلى فهم مجتمعنا من بعض تلك الدارس الأخرى.

إن الباحث الاجتماعي الحديث لا يستطيع أن يستوعب علم الاجتماع دون أن ينظر في جميع المدارس الموجودة فيه، ومن الخطأ أن يتعصب الباحث لمدرسة معينة من تلك المدارس ينهمك في دراستها ولا يعرف عن غيرها شيناً، إن كل مدرسة تعطي الباحث وجهة نظر من حياة المجتمع البشري قد لا يجدها في غيرها من المدارس.

موضوع البداوة والحضارة:

عند المقارنة بين مدرسة ابن خلدون وبين سائر المدارس الاجتماعية الحديثة، نلاحظ فرقاً له اهميته، فقد كان محور النظرية الخلدونية، كما اسلفنا، يدور حول الصراع بين البداوة والحضارة، وهذا أمر قلما نجد من يعنى به عناية كافية بين علماء الاجتماع الحديثين.

جل ما عنى به العلماء الحديثون في هذا الصدد هو المقارنة بين المجتمع الحركي والمجتمع السكوني. وقد جاءت هذه المقارنة باسماء شتى لا مجال هنا لذكرها، وكان القصد منها بوجه عام تبيان الفرق بين المجتمع الجامد الذي اعتاد على تقديس ما جاء به الآباء وبين المجتمع المتطور الذي يندفع في تجديد عاداته وافكاره اندفاعاً سريعاً نسبياً. وكان اهتمام العلماء من هذه الناحية يتركز في الغالب حول دراسة المشاكل التي تنشأ عند انتقال الناس من المجتمع السكوني إلى المجتمع الحركي، كمثل ما يحدث مثلاً عند انتقال الناس من الريف إلى المدينة، أو من الطور البدائي السانج إلى الطور المدني المعقد.

يجوز القول إن هذه المقارنة الاجتماعية الحديثة تشبه تلك التي أجراها ابن خلدون بين البدو والحضر، ولكن هذا الشبه ليس تاماً. فلقد حدث بين البدو والحضر صراع طويل قلما نجد ما يماثله في موضوع المجتمع السكوني والحركي حسب مفهومه الحديث، فلم يحدث في التاريخ أن هاجم الريفيون أو البدانيون إحدى الحضارات المجاورة واسسوا فيها دولة، وإذا كان مثل هذا قد حدث في بعض

الفترات الشاذة فهو لم ينتج من الظواهر الاجتماعية مثلما رأيناه في صراع البداوة والحضارة.

والمجتمع البدوي، من ناحية ثانية، يختلف في كثير من خصائصه عن اي مجتمع سكوني آخر. إن الصحراء التي يعيش فيها البدو، وتكيفت حياتهم لها، تختلف في طبيعتها المجغرافية عن المناطق التي يعيش فيها البدائيون أو الريفيون أو غيرهم من أهل المجتمع السكوني.

أصح وصف للبداوة هو الذي جاء به ابن خلدون حيث قال عن البدو "إن رزقهم في ظلال رماحهم" (3). فهم لا يعرفون من دنياهم غير الفروسية والفخار بالغلبة والتنافس على الرئاسة، ومن هنا تنشأ محاسنهم ومساونهم معاً.

حياة البادية ليست سوى حياة غزو وحرب، ومن العار كل العار على البدوي ان يكسب رزقه بكد يده وعرق جبينه، فهو صاحب سيف يغزو به ويدافع به من يغزوه، ولا مكان في البادية لمن هو جبان او ضعيف.

قوام الحياة في البادية هو المرعى، والمرعى لا ينبت من جراء عمل بشري كما هو الحال في الزراعة مثلاً، إنه يعتمد في نموه على المطر الذي ينزل من السماء، ولا يد لبدوي في صنعه او توجيهه، وليس على القبائل البدوية، لكي تحصل على رزقها، إلا ان تنتقل وراء المراعي المتناثرة في الصحراء الشاسعة، ولا بد لها إذن من ان تتنازع حول تلك المراعي وتتقاتل.

إن المراعي قليلة لا تكفي إلا عدداً محدوداً من سكان الصحراء، ولما كان البدو يتكاثرون تكاثراً طبيعياً كغيرهم من الناس، فلا بد لهم من وسيلة يوقفون به هذا التكاثر عند حده المناسب، وهذه الوسيلة هي الغزو والقتال، حيث تموت بها الفضلة الزائدة من عددهم النامي،

من الأمثال الشائعة اليوم لدى البدو قولهم: "الحق بالسيف والعاجز يريد شهود"، وكذلك قولهم: "الحلال ما حل باليد"، ومن يجلس اليهم يستمع الى احاديثهم يجد انهم يقيسون الرجولة الكاملة بمقياس الغلبة والاستحواد، وهم إذ يمدحون رجلاً يقولون عنه إنه "سبع" ياخذ حقه بذراعه ولا يقدر احد على مغالبته، ومن اكبر العار على احدهم أن يقال عنه إنه حائك أو صانع، أو من أبناء

حانك او صانع، فذلك في نظرهم يعني ان الرجل ضعيف يحصل على قوته بعرق جبينه كالنساء، ولا يحصل عليه بحد السيف، ومن هنا اطلقوا على العمل اليدوي اسم "المهنة"، وهي مشتقة من المهانة كما لا يخفى (4).

يروي ابن خلدون قصة رجل بدوي وفد من العراق إلى عبد الملك بن مروان في الشام، فسأله عبد الملك عن الحجاج عامله على العراق، فأراد البدوي أن يمدح الحجاج ويصفه بحس السياسة، فقال: "تركته يظلم وحده" (5). يستدل ابن خلدون من هذه القصة على أن البدو من طبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس والجور عليهم، فذلك أمر شنيع في نظر الحضر، إنما هو في نظر البدو من قبيل الفخار ودليل على الشجاعة والفروسية.

إن هذا هو الذي جعل المجتمع البدوي يختلف اختلافاً كبيراً عن أي مجتمع سكوني آخر، وهذا هو مصدر ما حدث من صراع طويل بين البداوة والحضارة في التاريخ، فالبدو قد يشغلهم النزاع القبلي فيما بينهم عن مهاجمة الحضارة فترة من الزمن قصيرة أو طويلة، إنما هم، كما يقول ابن خلدون، قد تشملهم أحياناً صبغة دينية من نبوة أو ولاية أو غيرها فتجمع شملهم وتجعلهم يهاجمون الحضارة ويؤسسون فيها الدول (6).

البداوة والمجتمع العربي:

نحن لا نتوقع من علماء الاجتماع الحديثين على أي حال أن يسهبوا في بحث البداوة على منوال ما فعل ابن خلدون. فالرجل قد عاش في مجتمع تغلغلت البداوة فيه مثل فيه وأثرت في تكوينه تأثيراً بالغاً، بينما هم عاشوا في مجتمع ليس للبداوة فيه مثل هذا التأثير.

من الآراء التي كانت شانعة في الأوساط العلمية سابقاً ان البداوة مرحلة اجتماعية مرت بها جميع الأمم في خلال تطورها نحو الحضارة، فكانوا يقولون ان كل امة من الأمم كانت تعيش في بداية امرها في مرحلة بدانية إذ تعتمد في معاشها على الصيد والالتقاط، ثم انتقلت بعدنذ إلى مرحلة البداوة، ثم إلى مرحلة الزراعة، ثم إلى مرحلة التجارة والصناعة، وقد تبين الآن خطأ هذا الرأي.

إن البداوة نظام اجتماعي يلائم حياة الصحراء وهو لا يظهر إلا فيها على الأكثر.

اما الأمم التي ليس في بلادها صحراء فليس من الضروري أن تمر بمرحلة البداوة. إنها قد تقفز مرة واحدة من المرحلة البدائية إلى المرحلة الزراعية.

مما يلفت النظر أن أعظم منطقة صحراوية على وجه الكرة الأرضية هي هذه المنطقة التي تكتنف البلاد العربية، فلو سرحنا نظرنا في خارطة البلاد العربية، من المحيط إلى الخليج، نجد فيها صحراء مترامية الأطراف، حيث يخترقها بحر واحد، هو البحر الأحمر، وبعض أحواض الأنهار وسلاسل الجبال.

والمعروف أن هذه المنطقة لم تكن صحراوية منذ بداية أمرها، إنما كانت منطقة كثيرة المطر عامرة بأنواع النبات والحيوان، ولم تبدأ الطبيعة الصحراوية تظهر فيها إلا بعد انزياح الدور الجليدي الرابع نحو الشمال، وبهذا أخذ المطريقل فيها وتزداد فيها القحولة تدريجاً.

في رأي توينبي أن هذا الحدث جعل سكان المنطقة ينقسمون إلى فريقين، الحدهما اتخذ طريقة البداوة واخذ يتنقل وراء المراعي، بينما لجا الفريق الثاني إلى المواض الأنهار المجاورة حيث امتهن الزراعة فيها. ويعتقد توينبي أن قصة آدم وسقوطه من الجنة حسبما تذكرها الكتب الدينية ليست سوى رمز لهذا التحول المجغرافي الذي حدث في هذه المنطقة، أما قصة ابني آدم، هابيل وقابيل، فترمز إلى الصراع الذي حدث بعدنذ بين البداوة والحضارة (7). وقد جاء في التوراة أن هابيل كان زارعاً.

منشأ الدولة:

هناك بين علماء الاجتماع الحديثين جماعة حاولوا أن يدرسوا البداوة وأثرها الاجتماعي من ناحية تاريخية، وهذه الجماعة تتمثل في جومبلوتز وأوبنهايمر بشكل خاص، وكان الموضوع الذي عنى بدراسته هذان العالمان هو الدولة من حيث نشأتها في التاريخ وطبيعتها، وقد اعترفا بانهما استفادا في ذلك من نظرية ابن خلدون،

انتقد جومبلوتز نظرية "العقد الاجتماعي" في تعليل نشأة الدولة، وهي النظرية التي جاء بها روسو وهوبز ولوك، وراجت في الأوساط العلمية والسياسية في حينها رواجاً كبيراً. ومؤداها أن الدولة نشأت من جراء عقد إجتماعي حيث اتفق

الناس به على تولية احدهم حاكماً عليهم واشترطوا عليه أن يكون عادلاً في حكمه، فإذا أخل بهذا الشرط جاز لهم أن يعزلوه وأن يختاروا شخصاً آخر مكانه.

يقول جومبلوتز إن هذه النظرية غير صحيحة تاريخياً. فالدولة في رايه لم تنشأ من جراء عقد اجتماعي بين الحاكم والمحكوم، إنما هي بالأحرى نشأت من جراء النزاع بين الجماعات البشرية المختلفة وسيطرة إحداها على الأخرى.

يعتقد جومبلوتز أن النزاع صفة أصيلة من صفات النوع البشري، وهو يحدث دائماً بصور شتى، فإذا تغلبت به جماعة على أخرى حاولت السيطرة عليها واستغلال أفرادها عن طريق الاستعباد والضريبة، وبهذا تنشأ الدولة التي هي في نظر جومبلوتز ليست سوى نظام اجتماعي قائم على أساس من الغلبة والاستغلال الاقتصادي.

إن نظرية جومبلوتز هذه تعد احدث واوثق نظرية جاء بها علم الاجتماع الحديث في موضوع الدولة (8). هي كما لا يخفى مستمدة من نظرية ابن خلدون على وجه من الوجوه.

وجاء أوبنهايمر بعد ذلك ليدفع بنظرية جومبلوتز خطوة أخرى حيث جعلها اكثر قرباً إلى النظرية الخلدونية، ففي رأي أوبنهايمر أن الدولة نشأت من جراء النزاع بين البدو والحضر، وقد حدث هذا عند ظهور الحضارة واكتشاف الزارعة، فالزراعة مكنت الإنسان لأول مرة في التاريخ من إنتاج فضلة تزيد على حاجته الضرورية، وبذلك أخذ ينتج معالم الحضارة من مساكن وملابس وأوعية وما أشبه، وجاء البدو يرومون الاستحواد على فضلة الإنتاج هذه، فحاربوا الحضر وغلبوهم، وكان من نتائج ذلك نشوء الدولة في التاريخ.

يقول اوبنهايمر إن النزاع الذي كان يحدث بين الجماعات البشرية قبل اكتشاف الزراعة لم يكن يؤدي إلى إنشاء الدولة، إذ أن الجماعة الغالبة آنناك لا ترى فائدة من السيطرة على الجماعة المغلوبة، ولهذا كانت تكتفي بنهبها ثم ترجع إلى مقرها، أما بعد اكتشاف الزراعة وظهور فضلة الإنتاج، فقد اصبحت الجماعة المغالبة، وهي بدوية في المغالب، تحاول البقاء مسيطرة على الجماعة المغلوبة لكى تحصل منها

على فضلة إنتاجها عن طريق الضرانب، أي أنها تريد أن تنهب الجماعة المغلوبة عاماً بعد عام، بدلاً من نههبها مرة واحدة (9).

ضوء على تاريخنا:

إن هذه النظرية التي اسلفنا ذكرها حول منشأ الدولة وطبيعتها تلقي ضوءاً على واقع التاريخ البشري بوجه عام، وعلى واقع التاريخ العربي بوجه خاص، وقد نستطيع بها ان نفهم لماذا ظهرت الدول الكبيرة في العراق ومصر قبل ان تظهر في غيرهما من مناطق العالم الأخرى، ولماذا كانت هذه المنطقة مركز الحضارة الأولى في تاريخ العالم.

ففي هذه المنطقة كان الصراع بين البداوة والحضارة على اشده، وقد حدثنا التاريخ عن الموجات "السامية" المتتابعة التي كانت تنبعث من الصحراء في هذه المنطقة، فتستولي على الأمصار المجاورة وتؤسس فيها الدول الكبيرة، ومن شأن هذه الدول الكبيرة انها تؤدي إلى إنماء الحضارة بمقدار ما تؤدي إلى إشاعة الظلم والاستغلال الاقتصادي، فالأمران مترادفان أو لعلهما وجهان لشيء واحد،

إن الضرائب الكثيرة التي تجبيها الدولة من رعاياها تجعل الطبقة الحاكمة ذات فراغ وترف ومال وفير، ولا بد من إنفاق قسط كبير من هذا المال في تشجيع الفن والعلم والصناعة، وعند هذا تظهر طبقة من الصناع والعلماء والفنانين يعملون لإشباع شهوات الحكام المترفين، ولولا هؤلاء لما نشأ أولنك،

إننا لا نتوقع إزدهار الحضارة في مجتمع بداني لا دولة فيه، ففي هذا المجتمع لا يوجد حاكم مسيطر، بل يوجد مكانه رئيس متبوع يطيعه الأفراد طوعاً واختياراً. ولهذا لا يستطيع الرئيس في مثل هذا المجتمع ان يستغل اتباعه من جهة، او يقسرهم على إنتاج معالم الحضارة من الجهة الأخرى.

ولا تكاد تظهر الدولة في المجتمع حتى يظهر معها الاستغلال وازدهار الحضارة في أن واحد، والدولة إذن ذات محاسن ومساوىء في الوقت ذاته، ونحن إذ ننظر اليوم إلى الأثار الباذخة التي تركها لنا أرباب الدول القديمة، كالأهرام والقصور والتماثيل والمعابد، يجب أن نعرف أن وراءها يكمن الظلم الاجتماعي الشنيع، حيث لم يقم الأثر الواحد منها إلا على أساس من الاستعباد وضرب السياط ونهب الأموال.



مما يجدر ذكره أن ابن خلدون فطن إلى هذا وتطرق إلى بحثه في مواضع متفرقة من مقدمته، وقد كان يجري في بحثه حسب منطقه الجديد الذي يرى في كل شيء وجهتين: حسنة وقبيحة، فقد رايناه يميز أولاً بين الرئيس المتبوع والملك المسيطر، وكيف أن الأول منها يستمد رئاسته من طاعة قومه له والتفاف عصبيتهم حوله فلا قهر له عليهم، وكيف أن الثاني يقوم على التغلب والحكم بالقهر (10). ويقول ابن خلدون إن الرئيس المتبوع لا يظهر إلا في البداوة قبل تأسيس الدولة، أما بعد تأسيسها فيصبح الناس فيها طبقات يعلو بعضها على بعض، ويكون الملوك في أعلى تلك الطبقات، وبهذا يتم التعاون بين الناس في إنتاج الحضارة (11).

ويشير ابن خلدون إشارة واضحة إلى المظالم التي تنتج من هذا النظام الطبقي، ولكن هذه المظالم في رأيه لا بد منها، إذ هي نتاج عرضي لما يحدث في الناس من إكراه على التعاون في سبيل الإنتاج الحضاري، يقول ابن خلدون: "ثم إن هذا التعاون لا يحصل إلا بالإكراه عليه لجهلهم في الأكثر بمصالح النوع، ولما جُعل لهم من الاختيار، وأن أفعالهم إنما تصدر بالروية والفكر لا بالطبع، وقد يمتنع من المعاونة فيتعين حمله عليها، فلابد من حامل يُكره أبناء النوع على مصالحهم، لتتم الحكمة الإلهية في بقاء هذا النوع...." (12).

الظاهر أن ابن خلدون يختلف بعض الاختلاف عن علماء الاجتماع الحديثين حول محاسن الدولة ومساونها، فهم يرون أن الأصل في طبيعة الدولة هي الغلبة والاستغلال، ثم يأتي الانتاج الحضاري من بعد ذلك كنتيجة عرضية غير مقصودة لذاتها، أما أبن خلدون فيذهب إلى العكس من ذلك، إذ هو يرى أن التعاون في سبيل الإنتاج الحضاري هو الأصل في طبيعة الدولة ثم تأتي المظالم من بعد ذلك عرضاً.

لعل الذي دعى ابن خلدون إلى هذا الرأي هو إيمانه بحكمة الله في خلق الناس والدولة، فالله إنما يريد للناس الخير أولاً، أما الشر فهو داخل بالعرض كسائر الشرور الداخلة في القضاء الإلهي "لأنه قد لا يتم وجود الخير الكثير إلا بوجود شريسير من أجل المواد، فلا يفوت الخير بذلك، بل يقع على ما ينطوي عليه من الشر اليسير، وهذا معنى وقوع الظلم في الخليقة، فتفهم "(13).

مهما يكن الحال، فإن هذه النظرية الخلدونية قد تعطينا صورة صادقة لتاريخنا الاسلامي العربي، لا سيما منه تلك الفترة التي اعتدنا ان نطلق عليها اسم

"العصر الذهبي" . فهذه الفترة شهدت ظهور دول كبرى فيها شيء كثير من الظلم والاستغلال الاقتصادي، وفيها كذلك إبداع عظيم في الفن والعلم والصناعة.

من المؤسف أن نرى الكثير من متعلمينا يتطرفون في نظرتهم إلى تلك الفترة منهم من يركز نظره على محاسنها فلا يرى فيها إلا الخير والفضيلة ومنهم من يركز نظره على العكس من ذلك فلا يرى فيها إلا السوء والجور ولو نظر الفريقان اليها في ضوء المنطق الجديد الذي بشر به ابن خلدون قبل ستة قرون لوجدوا أنها احتوت على المحاسن مثلما احتوت على المساوىء

ونحن اليوم، إذ نريد أن ندرس تاريخنا لنستفيد منه ونعتبر به، ينبغي أن نظر فيه بمثل هذه النظرة، فلا نغالي في التأكيد على جانب المحاسن منه أو جانب الساوىء، نحن اليوم في حاجة إلى "قومية منورة" على حد تعبير الأستاذ ساطع الحصري، ومن شأن هذه القومية أنها تعتمد في نظرتها إلى الأمور على الوضوعية العلمية لا على التعصب الأعمى،

مهما يكن الحال، فإننا يجب أن لا ننسى أن الدولة الحديثة تختلف في نشأتها وطبيعتها عن الدولة القديمة التي حدثنا عنها ابن خلدون. إن الديمقراطية التي ظهرت في العصر الحديث، بعد سلسلة من الثورات والانتفاضات الشعبية، عملت على إحداث تغيير كبير في طبيعة الدولة، ومن المكن القول بأن الدولة الحديثة هي في سبيل أن تجمع بين زيادة إنتاج الحضارة وإشاعة العدل الاجتماعي في وقت واحد، وهي لا بد أن تصل إلى ذلك عاجلاً أو أجلاً، وإذا كانت هناك دول لا تزال تسلك في حكمها مسلك الدولة القديمة، فهي سائرة في طريق الزوال حتماً، إن النزعة الشعبية التي تسيطر الآن على الأنهان لا تسمح لطبقة حاكمة أن تنعم بقصورها وجواريها وطنابيرها على حساب الملايين من الناس.

البداوة في العصر الحديث:

عقد ابن خلدون في مقدمته فصلاً عنوانه "في أن الأمم الوحشية أقدر على التغلب ممن سواها" قال فيه ما يلى:

"إعلم أنه لما كانت البداوة سبباً في الشجاعة كما قلناه في المقدمة الثالثة، لا جرم كان هذا الجيل الوحشي اشد شجاعة من الجيل الأخر، فهم أقدر على التغلب وانتزاع

ما في ايدي سواهم من الأمم، بل الجيل الواحد تختلف احواله في ذلك باختلاف الأعصار، فكلما نزلوا الأرياف وتفنقوا النعيم والفوا عوائد الخصب في المعاش والنعيم، نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وبداوتهم،، وإذا كان الخلب للأمم إنما يكون بالإقدام والبسالة، فمن كان من هذه الأجيال أعرق في البداوة وأكثر توحشاً كان أقرب إلى التغلب على سواه إذا تقاربا في العدد وتكافآ في القوة والعصبية... " (14).

اشرنا في فصل سابق إلى ان ابن خلدون يقصد بكلمة التوحش او الوحشية غير المعنى المتعارف عليه في عصرنا، إنه يقصد بها معنى التوغل في حياة البداوة كما اتضح من سياق كلامه الأنف الذكر، ويأتي ابن خلدون في فصل آخر من مقدمته بما يتمم كلامه هذا حيث يقول ما معناه: إنه كلما اشتد التوحش في قوم كانت دولتهم اوسع نطاقاً وأبعد من مراكزها نهاية (15).

إنه يعلل ذلك بان المتوحشين، اي المتوغلين في حياة البداوة، اكثر من غيرهم القداماً وشجاعة وبسالة، وبهذه الصفات يستطيعون التغلب على غيرهم وعلى تأسيس الدولة الكبيرة، والسؤال الذي تواجهها هذا: إلى اي مدى يصدق هذا الراي في العصر الحديث؟

لا شك أن هذا الرأي صحيح جداً في الأزمنة القديمة حين كانت الشجاعة والبسالة والإقدام من أهم أسباب الغلبة في الحرب، ولكننا نلاحظ أن الوضع قد تبدل في العصر الحديث، لا سيما بعد اختراع البارود والأسلحة النارية المختلفة.

كانت الحرب قديماً تعتمد على السيف او ما يشبه السيف من سلاح يحتاج إلى شجاعة وجرأة وفروسية ونجدة، ولا يخفى ان البدو من هذه الناحية اقدر على الغلبة من غيرهم، أما الآن فقد أصبحت الحرب تعتمد على براعة الصناعة ودقة استعمال السلاح أكثر مما تعتمد على الفروسية وما أشبه، وهذا أمر يجعل الكفة في الحرب راجحة إلى جانب الحضر من ذوي الصناعة والمهن الدقيقة،

يمكن القول إنه قد ذهب زمان عنترة بن شداد ،وابي زيد الهلالي وغيرهما من الأبطال المغاوير الذين لا يزال العامة في البلاد العربية يلهجون بذكرهم ويتحدثون بأساطيرهم في المقاهى، لقد جاء الأن زمان العلم والتقدم الحضاري،

حين ندرس ساسة الدول في الأزمنة القديمة نجد اكثر مفاخرههم تدور حول عظمة الفتح وقوة الباس، أما ساسة الدول في العصر الحديث فقد بدأوا يفخرون بأمور أخرى تتصل بتوفير أسباب العيش للناس وإشاعة العدل فيهم.

كانت الدولة قديماً تقوم على اساس الغلبة والاستغلال، اما الآن فهي تقوم على اساس من الديمقراطية والشعبية.

محاولة أخيرة:

شهدنا في اواخر القرن الثامن عشر ظهور موجة بدوية قوية تنبع من نجد وتحاول الاستيلاء على الأمصار، على منوال ما حدث في التاريخ كثيراً. وكانت هذه الموجة الجديدة تتصف بأكثر الصفات التي استطاعت بها الموجات السابقة إلى الغلبة وتأسيس الدول، فكان فيها الإقدام والبسالة والشجاعة، وكانت فيها كذلك صبغة دينية تجمع شملها، إثر الدعوة التي جاء بها محمد بن عبد الوهاب.

وقد نجحت الوجة في بداية أمرها نجاحاً كبيراً. لكنها لم تلبث قليلاً حتى أدركها الوهن، وجاء إليها جيش حضري من مصر ليهزمها ويطاردها في الصحراء حتى احتل عاصمتها اخيراً. وهذه تكاد تكون أول مرة في التاريخ يتغلغل فيها جيش حضري في الصحراء ويغلب فيها رجالها الأشداء.

وانتفضت الموجة من جديد في القرن الحالي، واخذت تهاجم الأمصار المجاورة ثم وقفت في نهاية جولتها عند حد لم تتمكن من اجتيازه، هو الحد الفاصل بين معالم البداوة والحضارة تقريباً، إنها استطاعت على اي حال أن تؤسس لها دولة وأن تدخل في طور الترف الذي ذكره ابن خلدون في مقدمته، ولكن هذا لم يتم إلا بعد اكتشاف كنوز النفط في الصحراء، ولولا ذلك لما استطاعت الموجة أن تكمل دورتها طبق النظرية الخلدونية.

كانت هذه الموجة في بداية امرها تستعمل البندقية في القتال، وهي الآن تريد ان تتشبه باهل الحضارة في سلاحها الحديث، فاخذت تقتني الطائرات والدبابات وغيرها، ولكن ذلك لا يجديها شيئاً كثيراً، فالسالة ليست مسالة سلاح يُقتني، بل هي فيما وراء ذلك من صناعة وعلم وتطور حضاري،

إن هذا مثل واقعي جننا به لتوضيح عجز البداوة عن القيام بدورها الذي كانت تقوم به في عهودها القديمة.

بعدما كانت البداوة قديماً تمثل دور الغالب في صراعها مع الحضارة، اصبحت اليوم مغلوبة على امرها، لا تدري ماذا تصنع، لقد اختفى الخطر الذي كان يهدد الحضارة دائماً تجاه غزو البداوة لها، وحل محله خطر معاكس حيث صار البدو مهددين به في عقر دارهم.

نلاحظ هذا التبدل في معالم المدن التي اخذت تنمو حديثاً في هذه النطقة، فبعد ما كانت المدن محاطة بالأسوار والأبراج العالية، وكانت ازقتها ملتوية مغلقة لكي تكون كالمتاهة اثناء الغزو البدوي نها، صارت اليوم مكشوفة ذات شوارع مستقيمة وعريضة، وقد هُدمت الأسوار والأبراج حولها إلا ما يحافظ عليه منها في سبيل الذكرى،

كانت مشكلة الحضر قديماً هي كيف يصدون عنهم غزوات البدو، أما الآن فقد اصبحت مشكلتهم كيف يحضرون البدو وكيف يساعدونهم على تبديل صفاتهم التي غدت لا تلائم حياة الحضارة الجديدة.

أيهما أفضل أخلاقاً؟

تذكر الكتب الدينية في شان قصة هابيل وقابيل انهما قزبا نه قرباناً، فتقبل انه قربان هابيل الراعي ورفض قربان اخيه الزارع، عند هذا عمد قابيل إلى قتل اخيه حسداً منه، ويقول توينبي إن في هذه القصة إشارة إلى أن اخلاق البداوة افضل وأقرب إلى روح انه من اخلاق الحضارة، ولهذا تقبل انه قربان هابيل الراعي دون اخيه.

الظاهر أن توينبي اقتبس هذا الرأي من ابن خلدون، فابن خلدون على الرغم من اعتباره البداوة تجمع بين المحاسن والمساوىء يرى أنها بوجه عام أقرب إلى خصال الخير من الحضارة (16). والسؤال الذي يواجهنا هنا هو؛ إلى أي مدى يصدق هذا الرأي؟

خلاصة رأي ابن خلدون في هذا الصدد هو أن هناك أمرين في الحضارة يجعلان

أهلها أسفل أخلاقاً من البدو، هما الترف وظلم الحكام، فالترف يؤدي باصحابه إلى التخلق بالفحشاء والعكوف على الشهوات والإقبال على الدنيا، والظلم يؤدي بهم إلى التخلق بالكذب والمكر والنفاق، أما البدو فإنهم لقلة وجود هذين الأمرين في مجتمعهم لا بد أن يكونوا أسلم فطرة وأفضل أخلاقاً من الحضر،

إن هذا في الواقع تعليل صحيح إلى حد كبير، وحين ندرس البداوة قديماً وحديثاً نجد فيها من صفات الصدق والصراحة والعفة والوفاء والشهامة والكرم ما يندر أن نجد مثله في أهل الحضارات المجاورة، ولكن المشكلة أن هذه الصفات الحسنة ليست إلا جانباً واحداً من القيم البدوية، وهناك الجانب الآخر الذي يتمثل في احترام النهب والتخريب واحتقار العلم والصناعة.

والظاهر ان هدين الجانبين لا يمكن ان ينفصلا، فالبدوي يحترم القوة بجميع مظاهرها، فهو لا يحب ان يكنب او ينافق او يغش لأن ذلك في نظره من امارات الضعف ودليل على نقص الرجولة، والبدوي كذلك يفتخر بالقتل والغزو والنهب ويحتقر الصناعة والعمل اليدوي لأن ذلك عنده من دلائل القوة والفروسية، فهذه القيم من كلا جانبيها متماسكة إذ هي تنبع من منبع واحد، فإذا نقص منها جانب نقص الجانب الأخر معه،

راينا سابقاً كيف ان هذه القيم البدوية، بمحاسنها ومساونها، كانت من اهم عوامل الحركة الاجتماعية في الأزمنة القديمة، فقيم القوة في البداوة تقابلها قيم الإنتاج في الحضارة، كمثل ما يقابل القطب السالب القطب الموجب في الكهرباء، وبتفاعل ذينك النوعين من القيم ظهرت الدول الكبرى التي كانت من اعظم مظاهر التطور البشري في التاريخ القديم، كما اسلفنا،

مما يجدر ذكره أن الحضارة في العصر الحديث قد اتخذت طابعاً يختلف عن طابعها القديم، إثر نمو الديمقراطية فيها، فالحضارة اليوم ليست في حاجة إلى عامل يأتيها من خارجها ليحركها ويؤسس فيها الدولة، إن الديمقراطية الحديثة جعلت الحركة الاجتماعية تنبعث من داخل الحضارة، حيث تظهر بها الأحزاب المتصارعة، وبذلك اخذ التفاعل السياسي والاجتماعي يجري في داخل الحضارة على نمط سلمي، وهو يكاد يخلو من العنف الذي كان يتسم به التفاعل القديم بين البداوة والحضارة.

إن الحركة الاجتماعية الحديثة تعتمد في الغالب على صراع المبادىء والدعايات اكثر مما تعتمد على صراع السيف، وقد كان لانتشار الثقافة بين الناس وتقلص ظل الأمية والجهل عنهم أثر لا يستهان به في هذا التحول الاجتماعي والسياسي، ولذلك نستطيع أن نقول إن رأي ابن خلدون في تفضيل أخلاق البدو على اخلاق الحضر لم تبق له الأهمية التي كانت له في الأزمنة القديمة.

إن الظلم الذي كان يعاني منه سكان الحضارة قديماً بدا يختفي تدريجاً، وكذلك أخذ التفاوت في الترف بين طبقات المجتمع يتقلص بحيث اصبح لا يؤدي إلى التفكك الخلقي كما كان يؤدي إليه قديماً.

ان الحضارة الجديدة تحاول نشر معالم الترف بين الناس، وهي لا تسميه نرفاً بل تسميه رفع المستوى المعاشي للناس، وقد اخذ هذا المستوى يرتفع جيلاً بعد جيل حتى أصبح العامل في البلاد الراقية يتمتع بامور من الترف لم يكن يحلم بها كثير من أغنياء الزمان القديم، كالثلاجة والمذياع والتلفاز واجهزة التسخين والتدفئة والطبخ، وسيظل المستوى المعاشي يرتفع في الحضارة يوماً بعد يوم حتى يصير به أغلب الناس "مترفين".

لا يخفى أن هذا التحول الحديث في الحضارة أنتج في الناس نمطاً من الأخلاق قد لا يستسيغه القدماء، إنما هو على أي حال ملائم لتطور المجتمع الجديد، فالناس اليوم لا يكترثون لما يفعل الفرد مع نفسه أو مع اصحابه ما دام لا يمس حرية الأخرين ومصالحهم،

اصبحت الأخلاق الجديدة قائمة على اساس ان يكون الإنسان مؤدباً مع غيره، نافعاً لهم غير ضار، ولا يهم المجتمع بعد ذلك أن ينغمس الإنسان في ملذاته كما يشتهى، فهذا أمر عائد لهه وحده،

حدثني صديق من تجار بغداد أنه ذهب ذات مرة إلى عاصمة من عواصم أورباء وركب في قطار تحت الأرض، فرأى فيه مشهداً أثار حنقه، رأى فتاة وفتى عاشقين يتعانقان، فأخذ يحملق فيهما ويحوقل، والغريب أن الركاب بدلاً من أن يؤيدوه في حملقته وحوقلته، أخذوا ينظرون إله شزراً، إنهم يعدوه غير مؤدب، بينما هو يعد العاشقين غير مؤدبين.

إنه ينظر إليهما بالمنظار القديم، وهم ينظرون إليه بالمنظار الحديث، وشتان بين هذين المنظارين!

مجتمعنا والقيم البدوية:

إن الدور الطويل الذي قامت به البداوة في مجتمعنا منذ أقدم الأزمان لا يمكن أن يختفى دون أن يترك أثره في أخلاقنا وفي نظرتنا إلى الأمور.

لعلني لا أغالي إذا قلت إن مجتمعنا الراهن هو من أكثر المجتمعات في العالم تاثراً بالقيم البدوية في محاسنها ومساونها، ولعل المساوىء البدوية أوضح أثراً فيه من المحاسن،

لاحظت هذا في المجتمع العراقي، وهو المجتمع الذي نشأت فيه واولعت بدراسته منذ زمن غير قصير. فقد وجدت أن العشائر الريفية، وهي التي تؤلف نسبة ستين بالمائة من سكان العراق تقريباً، لا تزال تسلك في الحياة مسلكاً يقارب مسلك اجدادها من بدو الصحراء، فلديها قيم العصبية والمشيخة والضيافة والدخالة والثار وقتل المراة غسلاً للعار وما اشبه.

مما يلفت النظر أن هذه العشائر فقدت بعض محاسن البداوة كالصدق والأمانة والوفاء والإباء، لكنها لم تفقد المساوىء. والظاهر أن الحكم العثماني الذي استمر في العراق ما يناهز الأربعة قرون كان له ضلع كبير في ذلك. فقد كان الحكم ضعيفاً لا يستطيع أن يحافظ على أرواح الناس وأموالهم، ولكنه كان من الجانب الآخر خبيثاً قاسياً يركز جهده على جباية الضرائب ويقاتل المتنعين عن دفعها، فاضطر الناس من جراء ذلك إلى التمسك بقيم العصبية والثار والغزو وغيرها في سبيل المحافظة على أرواحهم وأموالهم، واضطروا كذلك إلى التخلق بصفات الكذب والمراوغة والماطلة لكى يدرأوا بها تعسف موظفى الحكومة وجباتها.

في الوقت الذي نرى فيه العشائر العراقية تتقاتل ويغزو بعضها بعضاً وتشعر بالعزة المتطرفة تجاه من يريد انتهاك حرمتها وعصبيتها، نراها تتخذ إزاء الحكومة موقف الذل والمجاملة الزائدة، يمكن القول إن الفرد العشائري اصبح نا شخصيتين، فهو أبي باسل يشعر بكرامته عندما يلتقي بأمثاله من ابناء العشائر، ونراه عند ذلك من اكثر الناس حمية وحرصاً على اخذ الثار، إنما هو لا يكاد يلمح جباة الحكومة أو

جلاوزتها قادمين عليه حتى يتقمص شخصية أخرى حيث يمسي بها خنوعاً يتحمل الصفعات والإهانات دون أن يحقد أو يثور إلا نادراً.

إن هذا الذي رايناه في الريف العراقي قد ينطبق على كثير من المناطق في البلاد العربية الأخرى التي مرت بمثل الظروف التي مر بها العراق في العهد العثماني.

صراع القيم:

شهد المجتمع العربي نوعاً من صراع القيم إبان ظهور الإسلام فيه، فقد شجب الإسلام كثيراً من القيم البدوية كالعصبية والثار والغزو والقتل بغير حق، وظل المجتمع العربي يعاني الصراع بين قيم الإسلام وقيم البداوة زمناً طويلاً (17).

وفي العصر الحديث ظهر في المجتمع العربي صراع في القيم من نوع آخر، فهناك القيم البدوية متغلغلة في اعماق النفوس من جهة، وهناك من الجهة الأخرى قيم مضادة جاءت بها الحضارة الجديدة،

إن هذا الصراع قد لا يحس به الريفيون بوضوح إذ ان الحضارة الجديدة لم تصل اليهم أو تؤثر في نفوسهم تأثيراً كبيراً. ولكن الصراع واضح في المناطق التي بدأت تتخذ سبيل الحضارة الجديدة في عاداتها وأفكارها.

وهناك نجد الفرد احياناً يتقمص مظاهر الحضارة ولكنه مع ذلك لا يستطيع ان يتخلص من بعض بقايا القيم البدوية المتغلغلة في اغوار عقله الباطن.

فالمتعلم مثلاً قد ينادي أحياناً بتحرير المراة وبالدعوة إلى مساواتها مع الرجل، وهو يكتب في ذلك المقالات ويلقي الخطب، ولكنه قد يغضب كل الغضب عندما يقال عنه إنه ضعيف يشاور المراة في أموره، أو إنه كالمراة لا يرد الصفعة بعشرة أمثالها، والموظف في دائرة حكومية يدرك أن المواطنين كلهم في نظر القانون سواء، بيد أنه لا يستطيع أن يساوي بينهم فعلاً عند مراجعتهم إياه في معاملة، إنه مضطر أن يفضل جيرانه وابناء حيه وعشيرته على غيرهم، وهو يخشى أن يساوي بينهم فيتهمه الناس بأنه رجل "مخنث" غير جدير بفخار آبانه.

وعندما يهرب مجرم من القانون ويلجأ إلى دار يختفي فيه، قد ينسى اهل البيت خطر هذا المجرم على سلامة المجتمع. إنه صار "دخيلاً" عندهم، والدخيل مصون

على اي حال، وهم لذلك قد يعمدون إلى التستر عليه، من حيث يضللون الباحثين عنه من رجال الشرطة والقانون، وإذا أخبر الحكومة عنه أحدهم اعتبروه "جاسوساً" خانناً.

العصبية في المدن العراقية:

قلت إني اولعت بدراسة المجتمع العراقي منذ زمن غير قصير (18) . وارى من الناسب هنا ان اتحدث قليلاً عن العصبية في المدن العراقية إذ اجد فيها نموذجاً لما يجر في المجتمع العربي عموماً من صراع بين قيم البداوة والحضارة.

كانت المدن العراقية في العهد العثماني معرضة لغزو العشائر وخطر اللصوص دون ان تجد في الحكومة ما يحميها منهما، ولهذا اضطر اهل المدن ان يلتجاوا إلى نظام العصبية لكي يحافظوا بها على ارواحهم واموالهم، ومن هنا اصبح اهل كل حيّ في المدينة العراقية يعدون انفسهم كانهم عشيرة قائمة بذاتها، حيث تكون لهم ثاراتهم ومفاخرهم ومشايخهم ومغاويرهم، كما هو الحال في العشائر الريفية، وليس من النادر ان ينشب القتال بين مغاوير الأحياء من جراء حدث تافه، كان، تشتم إمراة اخرى او يجرح طفل زميلاً له في اللعب، ثم تاتي كلمة من هنا وكلمة من هناك، فتثور العصبية ويسقط الجرحى والقتلى.

مما يجدر ذكره أن أبناء الأحياء المختلفة من المدينة الواحدة ينسون عصبيتهم المحلية عندما يلتقون مع أبناء مدن أخرى في موسم عام، كما يحدث عادة أثناء زيارة الحسين في كربلاء في العشرين من شهر صفر. وهناك تظهر العصبية البلدية بدلاً من العصبية المحلية، تبعاً للمبدأ البدوي القائل؛ "أنا وأخي على أبن عمي وأنا وأبن عمي على الغريب" (19).

يمكن القول إن النزعة الطائفية المستفحلة في العراق بين الشيعة واهل السنة قد اتخذت طابع العصبية القبلية، فاهل المدن المختلفة من الطائفة الواحدة قد ينسون عصبيتهم المحلية والبلدية في نزاعهم العام مع الطائفة الأخرى، ويتخذون بدلاً عنهما عصبية من نطاق اوسع.

لعلنى لا اعد الصواب إذا قلت إن النزاع الحزبي الذي حدث في العراق إثر ثورة 14



تموز كان غير خال من بعض آثار تلك العصبيات المحلية والبلدية والطانفية، على وجه من الوجوه.

يسمى الحي في لهجة أهل العراق بـ "المحلة" أو "الطرف". ولهذا كثيراً ما نسمع بين أهل المدن العراقية نداء "ابن محلتي" و"ابن طرفي". والمفروض في المنادى أن يكون عند حسن ظن الناس به، فيشمر عن أذياله ويندفع في الغوث إلى أبعد الحدود، والناس يتحدثون عن خلق النجدة الذي تحلى به هذا "المغوار" حتى ولو كان لصاً أو مجرماً سفاكاً.

إن اللص السفاك قد يكون محترماً في محلته، إذ هو لا يسطو على بيت إلا خارج محلته، ولا يقتل إلى الغرباء عنها، أما مع أبناء محلته فهو من أشد الناس نخوة وشهامة وتضحية.

اعرف رجلاً مسناً من ابناء الجيل الماضي، وطالما جلست إليه استمع إلى ما يحدثني به عن ذكريات الأمجاد الغابرة، إنه ينظر إلى الشبان المانعين الذين يمرون أمامه فيطلق الحسرة تلو الحسرة على تلك الأيام المجيدة التي كان الشاب فيها رجلاً بمعنى الكلمة، وليس هو كشبان هذه الأيام الذين لا يستطيعون ان يذبحوا دجاجة، بل كل همهم ان يحلقوا شواربهم ويمشطوا شعرهم ثم يتغنجون كالنساء.

روى لي عن رجال ذلك الزمان أن جماعة منهم سطوا ذات ليلة على دار واخذوا يجمعون منه الأواني وبعض الأثاث، فأحست بهم أم البيت وهي خانفة فأيقظت ولدها الصبي قائلة له: "قم ساعد أخوالك على حمل متاعهم". وسمع رئيس اللصوص قولها فأمرهم بترك ما سرقوا، باعتبار أنهم صاروا إخوة لأم البيت وأخولاً لولدها، وليس من الجائز في شرعة الرجولة والنجدة أن ينهب الإنسان أخته وأبناء أخته. "هكذا كانت أخلاق الرجال في تلك الأيام".

إن العصبية في المدن العراقية تنشأ في الإنسان منذ طفولته الباكرة. فالطفل لا يكاد يفتح عينه للحياة حتى يرى نفسه عضواً في جماعة مكونة من ابناء جيرانه او محلته، وتدور معظم القيم في تلك الجماعة حول مفهوم "السبع والمخنث". ولا بد

للطفل من أن يبدي شجاعته وقوته عند الخصام لكي يستحق لقب "السبع"، وإلا فهو "مخنث" لا نفع فيه.

وينشب الخصام في أكثر الأحيان بين اطفال المحلات المتجاورة، وقد يحدث بينهم من الثارات والأحقاد في هذا السبيل ما يحدث بين الرجال الكبار قليلاً أو كثيراً ويلهج الأطفال في جلساتهم الزقاقية بذكرى المعارك التي خاضوها والانتصارات التي كسبوها ضد خصومهم.

وقد يشن الأطفال حملات على البساتين، لينهبوا منها الفاكهة، وقد يتلذذ الطفل بما ينهب من الفاكهة أكثر مما يتلذذ بما هو موجود منها في بيته، فالمسالة ليست مسألة أكل فقط، إنما هي فوق ذلك دليل على الشجاعة والقدرة على الغزو والاستحواد.

ومن أفظع المعايب في الطفل "السبع" أن يصاحب البنات أو يلعب معهن، فذلك أمر يشين "رجولته"، هناك مثل دارج بين الأطفال يرمز إلى حقارة الطفل الذي يلعب مع البنات هو: "احمد معكن يا بنات"، والطفل الذي تنسب إليه هذه التهمة قد يحلف بأغلظ الأيمان ليبرهن بها على أنه برىء منها كل البراءة "وانه العظيم".

لا حاجة بنا إلى تبيان أثر هذه القيم في شخصية الطفل بعد أن يكبر ويبلغ مبلغ الرجال، إنه عند ذاك قد يصبح "افندياً" متعلماً، وقد ينال منصباً رفيعاً في الدولة، ولكنه لا يستطيع مع ذلك أن يتلخص من أثر تلك القيم الكامنة في أعماق نفسه.

العصبية عند ابن خلدون:

اشرنا في فصل سابق إلى رأي الأستاذ ساطع الحصري القائل بأن موضوع العصبية هو محور النظرية الخلدونية، وكذلك أشرنا إلى رأي آخر مخالف له هو رأي الدكتور طه حسين القائل بأن موضوع الدولة هو محور تلك النظرية، وقد قلت في حينه إني أخالف هذين الرأيين معا حيث كان من رأيي أن محور النظرية الخلدونية يدور حول المقارنة بين البداوة والحضارة وما يجري بينهما من صراع وتفاعل.

ولي أن أقول الآن في ضوء هذا الفصل إن كلا الموضوعين، العصبية والدولة، له أهميته في النظرية الخلدونية. ولعل من الجائز أن أقول بأن موضوع العصبية كان محور القيم البدوية في تلك النظرية، بينما كان موضوع الدولة محور القيم الحضرية فيها.

يرى ابن خلدون ان العصبية تكون في اوج قوتها واوضح معالمها لدى البدو من أهل الأباعر. فهؤلاء متوغلون عادة في حياة الصحراء وهم لذلك بعيدون عن تأثير الحضارة وما فيها من ظلم وترف. اما الدولة فهي لا تظهر إلا في الحضارة، وهي طبعاً من أهم العوامل فيما يحدث هناك من ظلم وترف. ولكن النزعة الواقعية عند ابن خلدون جعلته لا يقف عند هذا الحد في التصنيف الثنائي الذي لا وسط فيه.

يقول ابن خلدون إن العصبية قد تظهر في المدن احياناً، وذلك عند تقلص ظل الدولة القوية عنها. وكذلك قد تظهر بعض بوادر الدولة في البادية عند تجمع العصبيات المختلفة تحت مشيخة واحدة قوية (21).

عقد ابن خلدون فصلاً في مقدمته عنوانه: "في وجود العصبية في الأمصار وتغلب بعضهم على بعض"، جاء فيه ما يلي:

"من البين ان الإلتحام والاتصال موجود في طباع البشر، وإن لم يكونوا اهل نسب واحد، إلا انه كما قدمناه اضعف مما يكون في النسب، وانه تحصل به العصبية بعضاً مما تحصل بالنسب، واهل الأمصار كثير منهم ملتحمون بالصهر، يجذب بعضهم بعضاً إلى ان يكونوا لُحماً لُحماً وقرابة قرابة، وتجد بينهم من العداوة والصداقة. ما يكون بين القبائل والعشائر مثله، فيفترقون شيعاً وعصائب. فإذا نزل الهرم بالدولة وتقلص ظل الدولة عن القاصية، إحتاج اهل أمصارها إلى القيام على أمرهم، والنظر في حماية بلدهم، ورجعوا إلى الشورى وتميز العلية عن السفلة. والنفوس بطباعها متطاولة إلى الغلب والرئاسة، فتطمح الشيخة، لخلاء الجو من السلطان والدولة القاهرة، إلى الاستبداد، وينازع كل صاحبه، ويستوصلون بالاتباع من الموالي والشيع والأحلاف، ويبذلون ما في أيديهم للأوغاد والأوشاب، فيعصوصب كل لصاحبه، ويتعين الغلب لبعضهم، فيعطف على اكفانه ليقص من أعنتهم ويتبعهم بالقتل أو التغريب حتى يخضد منهم الشوكات النافذة، ويقلم الأطفال الخادشة، ويستبد بمصره أجمع، ويرى أنه قد

استحدث ملكاً يورثه عقبه، فيحدث في ذلك الملك الأصغر ما يحدث في الملك الأكبر من عوارض الجدة والهرم... " (22) .

حين نقرا هذا الكلام في مقدمة ابن خلدون نكاد نشعر كأنه كان يتحدث عن أحوال المدينة العراقية في العهد العثماني، أو أية مدينة أخرى من المدن العربية التي مرت بظروف مشابهة، والظاهر أن المدن المغربية في أيام أبن خلدون لم تكن تختلف في أحوالها الاجتماعية عن غيرها من المدن العربية عندما يتقلص عنها ظل الدولة القوية، إذ هي تلجأ إذ ذاك إلى نظام العصبية لتقوم به على أمرها الذي عجزت الدولة عن القيام به.

هنا يجب ان ننتبه إلى نقطة اجتماعية غفل عنها كثير من الباحثين عند المقارنة بين المجتمع العربي والمجتمع الأوربي في القرون الوسطى، فقد حدث في اوربا إثر سقوط روما ان وجد الناس انفسهم مضطرين إلى اتخاذ وسيلة يحمون بها انفسهم بعد تقلص ظل الدولة القوية عنهم، وكانت الوسيلة المتاحة لهم حينذاك هي نظام الاقطاع، ومن هنا راينا الناس هنالك يعيشون حول قلاع النبلاء يحتمون بها وبفرسانها على ان يقدموا لرب القلعة قسطاً من حريتهم وإنتاجهم جزاء ذلك،

والمشكلة التي تواجهنا هنا؛ لمانا لم يلجا العرب إلى نظام الاقطاع عند تقلص ظل الدولة القوية عنهم كما فعل الأوربيون؟ اعتقد اننا لا نستيطع أن نحل هذه المشكلة قبل أن ندرك الفرق بين طابع المجتمع العربي والمجتمع الأوربي.

لا ننكر أن شيئاً من مظاهر الاقطاع أخذ ينمو في بعض البلاد العربية، هنا وهناك، وقد شهدنا بعض القلاع الاقطاعية تظهر في بعض الأنحاء النانية منها، ولكن هذه المظاهر الاقطاعية لم تتبلور ويتسع نطاقها على منوال ما حدث في أوربا التي كاد نظام الاقطاع فيها أن يكون عاماً شاملاً.

يمكن القول إن القيم البدوية المتغلغلة في أعماق النفسية العربية قد منعتهم من أن يرضخوا لنظام الاقطاع الذي يفقد الفرد فيه قسطاً كبيراً من حريته جزاء حماية رب القلعة له. إنهم لجاوا بدلاً من ذلك إلى نظام العصبية حيث يكون الشيخ فيه رئيساً متبوعاً لا سيداً مسيطراً. وهذا أمر قد اعتاد العرب عليه من قديم الزمان. إن العزة البدوية أقرب إلى روح العصبية منها إلى روح الاقطاع.

يحاول بعض الباحثين دراسة تاريخ المجتمع العربي في عصوره المتاخرة في ضوء دراستهم لتاريخ المجتمع الأوربي في القرون الوسطى، ولهذا رأيناهم يصورون تطور المجتمع العربي كانه مر بنفس المراحل التي مر بها المجتمع الأوربي، كمرحلة الرق ثم الاقطاع ثم الراسمالية.

ظهر هذا الرأي المغلوط لدى بعض الباحثين في العراق مؤخراً، حيث هم يظنون أن العراق يتحول الآن من نظام الاقطاع إلى نظام الراسمالية، وكأنهم يرون أن العشائر العراقية كانت في العهد العثماني تعيش في ظل الاقطاع.

الواقع أن العشائر العراقية لم تعرف الاقطاع إلا منذ 1930 تقريباً، وذلك بعد ان قويت سيطرة الحكومة على العشائر وشُرع بمسح الأراضي الزراعية وتسجيلها باسم الشيوخ، عند هذا شعر الشيخ بانه قادر أن يعتمد على الحكومة وأن يستغل أفراد عشيرته في سبيل مصلحته وملااته الخاصة، ومن هنا رأينا بعض الشيوخ يتركون قراهم ويسكنون في بغداد حيث يقضون نهارهم في التزلف إلى الحكام، ويقضون ليلهم في احضان الراقصات والعاهرات.

لكن هذا لم يحدث بغتة واحدة، فقد بقي الكثيرون من الشيوخ يحملون بعض بقايا العصبية القديمة تجاه ابناء عشيرتهم، وبقيت دواوينهم عامرة بالضيوف، يمر عليهم ساقي القهوة بين كل فترة واخرى، وتتكدس بين ايديهم أكوام اللحم والرز في اوقات الغداء والعشاء.

الخلاصة:

خلاصة ما اردت قوله في هذا الفصل هو اننا في حاجة إلى علم اجتماع خاص بنا يستمد إطاره من تراثنا الاجتماعي ويستند على دراسة واقعنا.

لست بهذا انتقص من قيمة علم الاجتماع الحديث، أو استهين باهميته في دراسة مجتمعنا. إنما يجب أن لا نكون فيه مقلدين حيث ناخذ بكل ما جاء به من نظريات ومفاهيم ثم نحاول تطبيقها على مجتمعنا، بغض النظر عن الفروق بينه وبين المجتمع الذي نشأ فيه علم الاجتماع الحديث.

إن علم الاجتماع الخلدوني، على الرغم من عيوبه الكثيرة، اقرب إلى فهم

مجتمعنا من أي علم إجتماع آخر، فهو قد نشأ في أكناف المجتمع العربي واستمد اطاره من واقع هذا المجتمع ومن تاريخه.

قد يقول قائل: إننا نريد أن نغير وضع مجتمعنا الراهن ونقيمه على أساس حضاري جديد، فلماذا إذن نحاول دراسته؟

نعم، إننا نريد تغيير مجتمعنا أو إصلاحه، ولكن ذلك لا يتم من غير أن نفحص علته فحصاً واقعياً لكي نصف له العلاج الملائم، إن الطبيب لا يستطيع أن يصف الدواء إلا بعد أن يفحص الداء، وهذا هو ما ينبغي أن يفعله المصلح الاجتماعي، فلقد سنمنا من حذلقات أولنك المصلحين "الطوبائيين" الذين يصفون الدواء قبل فحص الداء،

نحن لا ننكر أهمية الأفكار "الطوبائية" في تنبيه الأذهان وتحريك المجتمع، ولكننا يجب أن لا نحلق بها في أجواء عالية بعيدة عن واقع الحياة، إن المصلحين العظام الذين غيروا مجرى التاريخ في الماضي، ولا يزالون يغيرونه حتى يومنا هذا، يمكن اعتبارهم "طوبانيين" من بعض الوجوه، حيث هم يطمحون إلى وضع أسمى من وضعهم الراهن، إنما هم لا يحلقون في نزعتهم "الطوبائية" تحليقاً بعيداً (23). فهم لا يبدأون بحركاتهم الإصلاحية إلا بعد فهم عميق لواقعهم الاجتماعي، وهذا كان من عوامل نجاحهم في الغالب، أما أولئك الذين لا يعرفون سوى "البرج العاجي" يجلسون فيه ليتأملوا في الحياة من فوق، فهم لا ينتجون في دنياهم سوى الحذلقة الفارغة.

كان ابن خلدون ثائراً على هذه "الطوبانية العاجية". ولكنه، كما اسلفنا، افرط في ثورته تلك حتى اصبح بها يدعو إلى الرضوخ للواقع الاجتماعي قولاً وفعلاً. والجدير بنا الآن أن نقتبس منه ثورته الفكرية من حيث نرفض شجبه للثورة الاجتماعية.

من المقترحات التي قدمها مهرجان ابن خلدون في جلسته الختامية، هو إنشاء كرسي دانم لدراسة ابن خلدون في مختلف الجامعات العربية، وهذا اقتراح مهم جداً، وقمين أن تتبناه جامعة الدول العربية وتتحمس له.

لقد أن الأوان لكي نرجع إلى الأساس الذي وضعه ابن خلدون لعلم الاجتماع

والذي اهملناه طويلاً، فنزيل عنه تراب الزمن، ونلقحه بما ظهر مؤخراً من نظريات ومفاهيم اجتماعية جديدة. وبهذا قد نتمكن من بناء علم اجتماع خاص بنا يلائم المجتمع الذي نعيش فيه.

إلى هذا تطمح اليوم أبصارنا.

هوامش الفصل الثالث عشر

- (1) كتب هذا الفصل من وحي المناقشات والبحوث التي ألقيت في مهرجان ابن خلدون الذي أقامه المركز القوي للبحوث الاجتماعية والجنائية في القاهرة في الأسبوع الأول من شهر كانون الثاني عام 1962 .
- (2) كانتُ هذه القضايا موضوع الأطروحة التي قدمها كاتب هذه السطور إلى جامعة تكساس الأمريكية للحصول على شهادة الدكتوراة في علم الاجتماع عام 1950 .
 - (3) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 454.
- (4) انظر المحاضرة العامة التي ألقاها كاتب هده السطور في جامعة بيروت الأمريكية بدعوة من هيئة الدراسات العربية فيها. وقد نشرت المحاضرة في مجلة "الأبحاث" بعددها الصادر في حزيران 1958.
 - (5) مقدمة ابن خلدون ، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 455 .
 - (6) المصدر السابق ، ص 456 .
 - Arnold Toynbee, A Study of History, Vol. I. (7)
 - .Barnes, Introduction to The History of Sociology (8)
 - .Openheimer, The State (9)
 - (10) مقدمة ابن خلدون ، (طبعة لجنة البيان العربي) ، ص 439 .
 - (11) المصدر السابق، ص 909.
 - (12) المصدر السابق، ص 909 910.
 - (13) المصدر السابق، ص 910.
 - (14) المصدر السابق، ص 437 ـ 438 .
 - (15) المصدر السابق ، ص 447 ـ 448 .
 - (16) المصدر السابق، ص 414 418.
 - (17) أحمد أمين، فجر الاسلام، (القاهرة 1950)، ص 78 ـ 83 .
- (18) لي كتاب جاهز للطبع حول طبيعة المجتمع العراقي،ولعلي أتمكن من طبعه في وقت قريب إن شاء الله.
- (19) حَدث مثلاً في عام 1930 معركة دموية في كربلاً، بين أهل النَجفَ وأهل الْكَاظَمية، فَسقطَ قتيل واحد وبضعة جرحى. ولا تزال ذكرى المعركة باقية في أذهان الناس حتى يومنا هذا. ولعل أهل القتيل غيـر قادرين أن ينسوا ثأرهم القديم.
 - (20) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 439 ـ 440 .
 - (21) المصدر السابق، ص 885 886.
- (22)نقصد هنا بالنزعة "الطوبائية" غير ما يقصده بعض الكتاب المعاصرين. إننا نعني بها شيئاً شبيهاً بما جاء به مانهايم في كتاب المعروف (Utopia & Ideology) وهو الدعوة إلى تغيير الواقع الاجتماعي.

الفهارس

الأعلام الكتب والمراجع الفرق والقبائل والجماعات الأماكن والبلدان



الأعلام

ابن سلامة : 111 . الأبلى ـ محمد ابراهيم : 120 ، 121 ، . 199 . 125 . 122 ابن سينا ـ أبو على: 160 ، 161 ، ابن باجة؛ 179 ، 189 ، 190 ، 191 . 197 . 193 . 183 . 179 . 173 188 . 192 . ابن الصائغ : 189 . ابن بطوطة : 67 ، 106 . ابن طفيل : 14 ، 179 ، 188 ، ابن باديس ـ العز : 124 ، 125 ، . 192 , 191 , 190 . 127 ابن عدي ـ حجر : 118 ، 119 . ابن تومرت ـ محمد : 216 ، 217 . ابن عربي ـ أبو بكر : هـ 48 ، 53 ، ابن تيمية ـ تقى الدين أحمد: 50 ، . 220 . 219 . 187 . 170 . 169 68 . 66 . 61 . 59 . 58 . 57 ابن عرفه : 206 . ، هـ 72 ، 134 ، 133 ، 72 ، ابن كاكاويه ـ علاء الدين : 183 . . 201 . ابن ماسويه ؛ 13 ، 38 ابن حجر العسقلاني : 206 ، 219 ، ابن مسكويه ، 40 ، 41 ، هـ 60 ، . 229 . 183 . 179 ابن حيان ـ جابر : 244 ابن الهيثم ـ الحسن : 69 ، 70 ، ابن حيان (المؤرخ المغربي): 117 . 201 , 183 , 166 , 165 ابن الخطيب : 108 ، 167 ، 168 . ابو بكر الصديق: 124 ، 124 . ابن الراوندي : 50 . أبو الحسن بن أبي بكر: 220 ابن رجب الحنبلي : 132 ابو حنيفة النعمان : 92 ابن رشد ؛ 12 ، 14 ، 41 ، 56 ، أبو حيان التوحيدي : 163 . 192 . 191 . 190 . 180 . 179 أبو زيد الهلالي: 128 ، 253 . . 232 . 199 . 197 . 195 . 193

أفلاطون: 12 ، 17 ، 18 ، 42 ، أبو الطيب بن ابي أحمد الحسيني: . 200 . 156 . 46 الإنبابي: 232 . أبو عبيد البكري: 168. اوبنهايمر: 248 ، 249 . أبو العلاء المعرى : 132 . أبو عمران: 182 . اوجست كونت : 11 ، 75 ، 235 ، . 244 . 238 . 237 أبو يوسف ـ يعقوب بن ابراهيم : هـ إيف لاكوست: 107 ، 108 ، 109 . . 227 . 99 أبو يعقوب الموحدي : 191 . (ب) احمد امين :هـ 48 ، 35 ،هـ 60 ، بارك : 149 هـ 86 ، هـ 99 ، هـ 136 ، هـ 202 بطرس الأكبر : 148 . ، 216 ، هـ 268 ، بوتول ـ غاستون ، 109 ، 110 ابن حنيل ـ احمد : 181 ـ 182 . ،هـ 133 ، 132 ، 130 ، 113 ، هـ ابن عربشاه ـ احمد : 208 137 ،هـ 242 أحمد الشرباصي :هـ 137 . بوذا : 148 . أحمد بن محمد الصديق: 90 ، 91 بولس: 148 . بيكون ـ فرنسيس : 14 ، 34 ، 57 إدريس: 125 . . 240 . 210 . أدم متز: هـ 136 . ارخميدس : 42 ، 143 . (" ارسطو : 12 ، 17 ، 28 ، 28 ، تارد : 11 . 227 . 193 . 66 توينبي ـ ارنولد : 128 ، 148 ، أرسطو طاليس: 27 . 255 . 248 اسماعيل الإمام بن جعفر الصادق؛ تياي ؛ 12 ، 194 . . 126 تيمورلنك: 131 ، 148 ، 207 ، الأشعري: أبو موسى: 227 . . 211 , 209 , 208 الأصبحى: 228 . **(ث)** الأفغاني ـ جمال الدين : 122 ، 211

ثمامة بن الشرس؛ 180 .

دربلو: 233 . دركهايم :11 دون مارتنديل : 74 . دي بور: هـ 171 ، هـ 177 ، هـ 202 .

(ر)

(ز)

الزبيدي ـ ابو عبد الله .: 117 زكي مبارك: هـ 178 زكي نجيب محمود : هـ 48 ، 35 . الزمخشري : 92 . زهير فتح الله : هـ 113 . زياد بن ابي سفيان : 118 ، 200 . زيد بن على : 92 .

(w)

ساطع الحصري : 73 ، 74 ، 74 ، 84 ، 10 ، 110 ، 113 ، 121 ، 121 ، 120 ، مد 136 ، 230 ، 151 ، 262 ، 262 ، 262 ، 261 . 75 ، 11 ، 75 ، 149 . ستونكوست : 149 . سقراط : 31 ، 31 ، 75 ، 31 .

(ج)

الجاحظ ـ ابو عثمان عمرو بن بحر: 38 ، 39 ، 51 ، 53 ، 201 ، 232

جاك بيرك : 120 . جميل صليبا : هـ 48 ، هـ 60 ، هـ 72 ، هـ 178 . جورج سارتون: 132 . جود : 210 . جومبلاوتز: 20 ، 248 ، 249 . جون ديوي: 77 . جون ستيورات: 57 .

(ح)

حافظ وهبة؛ هـ 99 .

حامد عمار؛ هـ 242 . الحجاج : 95 ، 247 . حسن الساعاتي؛ هـ 48 . الحسين بن علي : 33 ، 34 ، 124 ، 169 ، 169 ، 171 ، 209 ، 209 . م 240 ، 220 ، 260 . حمزة بن عبد الطلب: 33 .

(८)

حى بن يقظان : 191 .

داود : 148 . داروین: 47 . دانیال: 172 .

السلطان ـ أبي العباس ، 147 . السلطان ـ أبي عنان : 210 . السلطان ـ عبد الحميد : 212 . سلمة بن الأوكع : 95 . سليمان بنيا : هـ 60 ، هـ 178 . سيبويه : 182 ، 227 ، السيوطي - جلال الدين : 90 .

(ش)

الشاطبي - إبراهيم بن موسى : 131 . 132 . الشافعي . محمد ابن ادريس : 227 شبنجار : 132 . شفيق جبري : هـ 60 . شمدت : 106 شولتز : 232 . الشهرستاني : 161 . شيلر ، 16 .

(ص)

صالح بن عبد القدوس : 50 . صولون : 148 .

(d)

الطبري : محمد بن جرير :هـ 163 ، . 140 **والوا**شي . ولـوكب : 172 ، 173 ، . 175 . 174

طه حسين : 62 ، 63 ، 74 ، هـ 99 ، 136 ، 106 ، 105 ، 99 . 262 . 217 . 166 . 146 . 137 الطوسي . نصير الدين : 120 ، 121 . 244 .

(ع)

عانشة: 118 . عادل زعية؛ 109 عباس محمود العقاد : هـ 136 ، هـ 177 ، هـ 202 عباس بن فرناس : 176 عبد الجبار (الترجمان) : 207 عبد الرحمن بدوي : هـ 203 ، هـ . 242 م د 222 عبد الرحمن غنوم: هـ 202. عبد العزيز عزت : 235 . عبد القادر المغربي : هـ 99 ، 211 ، . 213

عبد الله التيجاني : 127 . عبد الملك بن مروان : 247 . عبد الهيمن : 119 . عبده الحلو: هـ 48 . عثمان ابن عفان: 170 . عثمان امين : هـ 151 ، هـ 202 . العزيز : 127 .

العلوى : 121 ، 216 . على بن ابي طالب ؛ 38 ، 96 ، 118

(ق) 191 , 170 , 124 , 123 , 119 , . 215 ، قابيل ؛ 248 ، 255 على سامى النشار: هـ 48 ، هـ 60 . قدري قلعجي ؛ هـ 136 . على عبد الواحد وافي:هـ 48 ، 69 ، قيصر : 148 . 71 ، هـ 99 ، هـ 136 ، 147 ، قدري حافظ طوقان ؛ هـ 177 . 148 ، هـ 177 ، 194 ، 209 ،هـ (ك) . 242 كامل عياد : هـ 48 ، هـ 60 ، 62 ، عمر بن الخطاب : 123 ، 124 ، هـ 72 ، هـ 177 ، هـ 178 . 200 . 163 كانط : 56 ، 148 ، 56 عنترة بن شداد : 253 كرامر: 132 (غ) كريب : 117 . غارىبالدى : 148 . كلسن: 43 الغزالي : ابو حامد : 41 ، 50 ، 53 الكندى ؛ 179 ، 183 . 61 , 58 , 57 , 56 , 55 , 54 , كورنو : 62 . 66 . 65 . 64 . 63 . 62 . كونفوشيوس ، 148 . . 186 . 185 . 179 . 172 . 171 (U) , 201 , 195 , 193 , 189 , 188 لاكوست : 107 ، 108 ، 109 . . 202 لينين: 148 . غوتيه : 106 . لوك : 248 (ف) ليوند فاسليف: 45 . الفارابي: 13 ، 18 ، 35 ، 39 ، ليفي برهل؛ هـ 48 . . 160 . 159 . 158 . 157 . 156 (م) . 232 . 197 . 193 . 183 . 179 مارتنديل؛ 42 ، 239 ، 240 . فاطمة الزهراء : 90 . ماركس : 11 . الفراهيدي : 227 . ماركوبولو؛ 106 . فلويد هوز ؛ 238 ، 240 . ماكس لرنر؛ 19 ، 221 . فيكو ؛ 11

(a)

ناصر الدين شاه: 212 .

نيوتن: 110 ، 143 .

هابيل : 248 ، 255 . هاردنج : 143 . هاردنج : 143 . هبة الله الحسيني: هـ 48 . هرمس : 172 . هرون الرشيد: 146 . هشام بن عبد الملك: 92 . هندنبرغ: 148 . هوبز: 248 . هيودتس: 106 . هيوم: 56 ، 56 .

ماكدونالد : 189 .
مالك بن نبي: 230 .
المامون: 181 .
الماوردي ـ علي بن محمد : 29 ، 30 ،
المتوكل : 182 .
محب الدين الخطيب : هـ 48 .
محسن مهدي :12 ، 122 ، 491 .
محمد : 91 ، 194 ، 191 ، 215 .
محمد بن خلدون : 118 ، 91 .
محمد ابو زهرة : هـ 60 ، هـ 99 ،
محمد رضا الشبيبي: هـ 99 .
محمد عبد الله عنان: 20 ، هـ 70 ،

هـ 242 .
محمد عبد الهادي أبو ريده: هـ 136 .
، هـ 177 .
محمد بن عبد الوهاب: 254 .
محمد عبده : 122 ، 233 .
محمد غلاب: هـ 202 .
محمد فريد غازي : 121 .
محمد فهمي عبد اللطيف : هـ 136 .

هـ 86 ، هـ 113 ، هـ 222 ، 210 ،

محمد القصاص: هـ 48 . الستنصر: 124 ، 127 . السعودي: 106 ، 140 ، 182 ، السيح : 162 . (و) (ي) الواثق: 181 . يحيى بن خلدون: 118 . وارد: 75 . 170 ، 170 . 210 . وايلد ـ اسكار : 210 .

الكتب والمراجع العربية

الأخلاق والواجبات: هـ 99 . (1)آراء اهل المدينة الفاضلة: 156 . ابراز الوهم المكنون من كلام ابن اسطورة الأدب الرفيع: هـ 48 . خلدون: 91 ، هـ 99 . الاعتصام: 131 . ابن تيمية: هـ 60 ، هـ 137 . إغاثة الأمة بكشف الغمة، 229 . ابن خلدون واضع علم ومقرر استقلال؛ هـ 113 . الجام العوام عن علم الكلام، هـ ابن خلدون فلسفته الاجتماعية، هـ . 202 . 151 ، هـ 137 ، هـ 113 الفية ابن مالك؛ 229 . ابن خلدون وتراثه الفكري، هـ 136 ، الإمتاع والمؤانسة؛ هـ 177 . هـ 222 ، هـ 242 الأمير : 221 . ابن خلون مؤسس عم الاجتماع، هـ انحطاط الغرب: 132 . 116 ، هـ 147 ، هـ 116 (ب) ابن رشد ، هـ48 . ابن رشد بين الدين والفلسفة، هـ بدائع السلك في طبائع الملك، 228 . . 202 بعض مفاهيم علم الاجتماع، هـ ابو حنيفة ، هـ 99 . . 242 أبو زيد الهلالي، هـ 136 . (ご) الأحكام السلطانية ؛ 29 ، هـ 48 ، تاريخ الأمم والملوك ، هـ 136 ، هـ 99

الأحلام بين العلم والعقيدة، 45 ،

الأخلاق عند الغزالي؛ هـ 178 .

. 202

. 140

تاريخ الفلسفة في الإسلام، هـ 177 ،

هـ 202 ، هـ 203 ـ

تاريخ المسعودي : 140 .

تشريح الإلهام: 143 .

التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً: 107 ، 108 ، 115 ، 118 ، مد 136 ، هد 222 ، 213 ، 200 .

تهافت الفلاسفة: هـ 60 . تهذيب الأخلاق: هـ 48 ، هـ 60 .

(ج)

الجاحظ معلم العقل والدين: هـ 60 . جزيرة العرب في القرن العشرين: هـ 99

جمال الدين الأفغاني ، 122 . جمهورية افلاطون، 18 ، 156 .

(ح)

الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري: هـ 136 .

الحقيقة في نظر الغزالي؛ هـ 60 ، هـ 178 .

(さ)

الخراج : هـ 86 . خرافة المتافيزيقا: 47 . خوارق اللاشعور: 44 .

(८)

دراسات عن مقدمة ابن خلدون: هـ

48 ، هـ 86 ، هـ 113 ، هـ 136 ، 48 . 151 ، هـ 142

(ر)

رسائل إخوان الصفا؛ هـ 177 . رفع الإصر عن قضاة مصر؛ هـ 242 .

(w)

سراج الملوك : 172 ، هـ 178 .

(m)

شخصيات ومذاهب فلسفية: هـ 177 ، 187 .

الشيخ الرئيس ابن سينا: 121 ، هـ 177 ، هـ 202 .

(**o**

الصحاح: 120 .

صحيح البخاري: 95 ، 97 ، 232 .

(ض)

ضحى الإسلام: هـ 60 ، هـ 86 ، هـ 99 ، هـ 99 ، هـ 99 ، هـ عجاب المقدور في نوانب تيمور ، 208 .

العواصم من القواصم : هـ 48 ، هـ 60 ، هـ 178 .

(غ)

غربة الإسلام: 132.

(ف)

الفتوحات المكية؛ 187 . فجر الإسلام: هـ 86 ، هـ 268 . الفراسة: هـ 48 .

فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة : هـ 48 ، هـ 177 .

فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: هـ 72 ، هـ 99 ، هـ 151 ، هـ 177 . الفلسفة الإسلامية في المغرب: هـ 202 .

في تدبير المتوحد : 189 . فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: هـ 60 .

(ق)

قصة الفلسفة الحديثة؛ هـ 48 . قصة الفلسفة اليونانية : هـ 48 .

(a)

مؤرخ العراق ابن الفوطي ، هـ 99 . مؤلفات ابن خلدون ، هـ 202 ، هـ 222 ، هـ 242 .

مجلة الرسالة : هـ 48 .

مجلة العربي الكويتية ، هـ 136 . مجلة الفكر التونسية، هـ 48 ، هـ 136 . مـ 202 .

مجلة المثقف ؛ 45 .

المحصل: 121 ، 199 .

المرشد المبدي لفساد طعن ابن خلدون في احاديث المهدي 91 .
المسلك والمالك : 169 .
معيار العلم : هـ 60 .
الللل والنحل : 161 .
الكتبة الشرقية : 234 .
المناظر : 69 ، 164 .
المنطق الصوري : هـ 48 .
المنطق الوضعي : هـ 48 .
المنطق وطرائق العلم العامة: هـ 48 ،
المنقذ من الضلال : هـ 60 ، هـ 72 .
مذاه ح الدوث عند مفكري السامة: .

مناهج البحث عند مفكري السلمين ، هـ 60 .

المهدي والمهدوية : هـ 99 ، هـ 222 . مهزلة العقل البشري: هـ 23 . الموطأ : 120 .

(ن)

نفح الطيب : 189 . نقض المنطق : 59 . نهضة الحسين: هـ 48 .

(**...**)

الهيئة: 184 .

(و)

وعاظ السلاطين : هـ 222 .

الفرق والقبائل والجماعات

```
بنو عباد : 117 .
                                               الأتراك: 230 ، 231 .
            بنو العباس: 126 .
                                   إخوان الصفاء 162 ، 163 ، هـ
                                                            . 177
       بنو عريف: 128 ، 140 .
                                                    الأدارسة؛ 125.
              بنو مرين؛ 117 .
 ينو ملال : 98 ، 124 ، 127
                                   الاسماعيلية، 161 ، 183 ، 184 إلى
                                                            . 188
            (ご)
                                    الاغريق ؛ 14 ، 17 ، 42 ، 46 ،
                  الترك: 124 .
                                                     . 201 . 107
                 التركمان: 84 .
                                       الأمويون: 95 ، 124 ، 124 .
              التعليمية : 183 .
                                           اهل البيت: 125 ، 126
                                    أهل السنة؛ 92 ، 124 ، 124 ،
            (ح)
                                               . 260 , 182 , 126
             الحشاشون: 184.
                                                (u)
                الحنابلة، 182 .
                                                    الباطنية: 183 .
            (さ)
                                                       البرير : 84 .
الخلفاء الراشدون : 88 ، 96 ، 97 .
                                                  بنو الأحمر؛ 167 .
                                    بنو أمية : 80 ، 169 ، 170 ، 215
            (ر).
                                                          . 219 .
         الرافضة: 184 ، 188 .
                                                 بنو حفص : 117 ،
            (w)
                                                بنو خلدون : 117 .
                                      بنو سليم: 98 ، 124 ، 127 .
                  السبعية: 183
```

الفرس؛ 84 ، 123 ، 173 السفسطانيين: 18 . (m) (ق) الشعوبيون ، 77 ، 163 . القرامطة: 127 ، 184 . الشكاك: 50 . قريش: 89 ، 90 ، 219 . الشيعة: 120 ، 121 ، 123 ، 124 (ك) 188 . 182 . 161 . 126 . 125 . كرد ؛ 84 . . 261 , 219 , (م) (**o** المتصوفة؛ 186 ، 187 ، 188 . الصحابة: 38 ، 76 ، 96 ، 97 ، مضر: 219 . . 229 . 219 . 126 العتزلة ؛ 51 ، 52 ، 145 ، 180 ، الصقالية: 84. . 188 . 184 . 183 . 182 . 181 (d) المغاربة: 120 . الطوبانيون : 266 . المغول: هـ 60 ، 131 . العباسيون: 29 ، 124 ، 124 المناطقة: 37 ، 54 ، 55 ، 69 ، 70 عبد مناف؛ 219 . . 80 , 76 , 71 , العبيديون: 126. الموحدون: 146 ، 199 ، 215 ، العبريون؛ 162 . . 217 العربان: 127 . **(ن)** العجم ؛ 131 . النحاة : 120 . العلويون : 181 ، 229 ، 230 . **(و)** (ف) الوراقون: 182. الفاطميون: 29 ، 123 ، 124 ، الوهابيون 95. . 229 . 217 . 125

الأماكن والبلدان

البحر الأحمر : 127 ، 248 . البحر المتوسط : 132 . بدر: 92 . البرية: 53 . بغداد : 29 ، 39 ، 45 ، 3 ، هـ بيوت: ـ 48 ، . 40 ، . 42 ، . هـ بيروت: ـ 48 ، . 40 ، . 42 ، . هـ بيروت: ـ 48 ، . 40 ، . 42 ، . هـ 268 ، 268	(أ) الاستانة: 231 . اسد اباد : 221 . الاسكندرية: 120 . الاسكوريال: 198 . اسوار دمشق: 207 . آسيا: 129 . اشبيلية: 117 .
تدمر: 85 . تكساس: 12 تونس: 107 ، 117 ، 121 ، 124 ، 125 ، 127 ، 147 .	 أفريقيا الشمالية؛ 106 . الأندلس؛ 107 ، 123 ، 124 ، 131 . الأندلس؛ 167 ، 169 ، 167 . أوربا؛ 107 ، 108 ، 109 ، 132 . 232 ، 232 ، 234 . 264 .
(ج)	إيران: 162 .
الجامع الأموي: 209 . الجزائر: 125 . جزيرة العرب: 90 ، 127 . الحجاز : 219 .	(ب) باريس: هـ 48 . البتراء: 85 . بجاية : 116 .

(ع) حضرموت : 118 . العراق: 38 ، 44 ، 162 ، 182 ، (خ) . 247 . 234 . 219 . 200 . 188 الخليج ، 248 . . 264 . 261 . 259 . 258 . 250 **(L)** . 265 الدجيل: 39 . (غ) دمشق؛ هـ 60 ، 57 ، 90 ،هـ 99 ، 131 هـ 136 ، 207 ، 136 ، غرناطة: 107 ، 108 ، 167 209 ، هـ 222 (ف) (ر) الفرات الأوسط 39. روسيا ، 45 . فرنسا: 234 . روما: 264 (ق) (m) قابس؛ 169 . شاطىء النيل : هـ 222 . القامرة: هـ 23 ، 29 ، هـ 48 ، هـ الشام : 79 ، 95 ، 118 ، 148 ، 60 ، هـ 72 ، 82 ، هـ 86 ، هـ 60 247 . 219 ، 83 ، هـ 113 ، هـ 136 ، هـ 151 شيكاغو، 12 . ، هـ 177 ، هـ 178 ، هـ 202 ، هـ (**ص**) 233 ، 242 م ، 233 ، 203 الصحراء؛ 84 ، 85 ، 140 ، 246 ، . 268 هـ 264 ، 261 . 254 . 250 . 247 القصبة: 116 ، 125 . الصعيد : 127 قلعة ابن سلامة: 111 . صفاقس: 127 . القيوان: 126 . صفين: 170 . صندفا: 125 . (4) الصين: 162 . الكاظمية: هـ 262 . (d) كربلاء: 120 ، 261 . طرابلس؛ هـ 202 . الكوفة: 118 ، 163 ، 219 .

129 . 128 . 127 . 126 . 125 . الكوفة الصغرى: 125 . 167 , 165 , 140 , 131 , 130 , (U) 191 , 190 , 189 , 188 , 169 , لندن؛ 211 . 209 , 208 , 207 , 206 , 200 , ليبيا: 127 . 218 . 217 . 216 . 214 . 212 . ليننجراد ، 45 ، . 264 . المغرب الأقصى: 117 . (م) (j) الحيط : 248 . النجف: هـ 48 ، 122 ، هـ268 مدريد: 198 . نفطة؛ 125 الدينة النورة؛ 94 ، 96 . نهر النيل:هـ 222 . المشرق: 121 ، 123 ، 124 ، 130 . 189 , 188 , 169 , 131 , (a) مصر: 52 ، 82 ، 83 ، 120 ، 123 ممدان: 122 . 148 . 147 . 127 . 126 . 124 . الهند: 31 ، 162 ، 172 208 . 207 . 206 . 183 . 169 . (ي) . 254 . 250 . 233 . 228 . المغرب: 82 ، 85 ، 98 ، 108 ، اليمن : 85 . 124 . . 123 . 121 . 120 . 109

فنزل والتتب

يعد من الكتب القيمة والغنية بمضمونها الفكري.

يطرح الكاتب الكبير الدكتور علي الوردي آراء ومفاهيم أهم المدارس الفكرية التي تأثر بها المفكر الكبير ابن خلاون ، وبالتالي يناقش الفكر الخلاوني من خلال استعراضه وفهمه للحياة وتطورها.

ان الكتاب يغني القارىء الكريم عن مطالعة عدد كبير من الكتب والمسادر وهو أقرب ان يكون الجامع الشامل .

لقد عودنا الدكتور علي الوردي على طرح المسائل الاجتماعية والتاريخية والفكرية في عالمنا العربي بأسلوب قل ما نجد له نظير بموضوعيته .

الناشير

